





Vermischte Aufsätze

von

Dr. J. E. Erdmann,

ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle-Wittenberg.

Leipzig 1846.

Verlag von Fr. Chr. Wilh. Vogel.

Vorwort.

[illegible] verschiedenen
[illegible] Abfassung des
[illegible] beinahe fünf Jahre. Die
[illegible] ziemlich [illegible] in der Mitte liegen.
Ueber jeden derselben habe ich Einiges zu bemerken.

Der Aufsatz über das Verhältniss der Universität zur Kirche ist, wie gesagt, vor ungefähr fünf Jahren verfasst. Es ward damals mehr als je von dem kirchlichen Character der theologischen Facultäten gesprochen, und demgemäss das Recht ihrer Beaufsichtigung für die kirchlichen Behörden in Anspruch genommen. Solche Forderung schien mir, und scheint mir noch, die Selbstständigkeit der ganzen Universität zu gefährden, denn ich muss es für einen Irrthum ansehn, wenn Einige meinen, aus jenen Ansprüchen folge Nichts für die übrigen Facultäten. Weil ich nicht nur glaube, sondern weiss, dass die Universität ein Ganzes ist, deswegen weiss ich auch, dass, wo ein Theil ihres Gebietes reclamirt wird, dies gerade die Bedeutung hat, wie in manchem englischen Civilprocess, wo die Adjudication eines Pächterhofes die der ganzen Herr-

schaft involvirt. Ueberzeugt, dass jeder Universitätslehrer, welcher in jenen Erscheinungen eine Gefahr sah, berechtigt sey, darauf aufmerksam zu machen, glaubte ich mich mehr als manche Andere dazu berufen: Wenn Einer, welcher nicht Glied einer theologischen Facultät, und der doch auch nicht als sehr antikirchlich bekannt ist, dies that, so schien Jenes den Anschein eines persönlichen Interesses, Dieses den leidenschaftlicher Befangenheit entfernen zu müssen. So verfasste ich denn den Aufsatz, der, um es kurz auszudrücken, beweisen will, dass ein Professor der Theologie der kirchlichen Behörde gerade so gegenüber steht, wie der Pandectist oder Kliniker. Umstände rein persönlicher Art, deren Erörterung eben deswegen nicht hierher gehört, haben mich damals verhindert den Aufsatz zu veröffentlichen, der, einigen Freunden mitgetheilt und von den meisten bestritten, in meinen Papieren — wie ich zuletzt glaubte für immer — liegen blieb. Wenn ich ihn jetzt dennoch herausgebe, so geschieht es, weil ich sehe, dass die Confusion von Begriffen, die damals laut wurde, heut zu Tage eben so sehr, vielleicht noch mehr, herrscht, weil ich sehe, dass man es für natürlich hält, dass auf Provinzialsynoden und bei Conferenzen rein kirchlicher Art von den Pastoren sehr wenig, dagegen von der Besetzung der theologischen Lehrstühle desto mehr gesprochen wird. Es scheint darum nicht ausser der Zeit zu seyn, den Gegenstand wieder zur Sprache zu bringen, den dieser Aufsatz behandelt. Vielleicht auch findet er heute, wo die Fluth von Broschüren sich verlaufen hat, welche zur Zeit seiner Abfassung über diesen Gegenstand erschienen, geduldigere Leser und ein willigeres Ohr. Ich habe nur zu bemerken, dass er unverändert — denn kaum funfzig Zeilen möchten hinzugefügt seyn, und weg-

gelassen wurde gar Nichts — gedruckt ist, wie er damals geschrieben wurde. Ich bemerke dies, damit nicht Mancher als Anspielungen auf neueste Ereignisse ansehe was im Jahre 1841 niedergeschrieben ward.

Hinsichtlich des zweiten Aufsatzes habe ich nur wenig zu bemerken. Im Jahre 1843 verfasst, bildet er in gewisser Weise eine Ergänzung zu meiner kleinen Schrift: „Natur oder Schöpfung?“, ja den ersten Gedanken dazu gaben mir die Bemerkungen, die Weisse über jene gemacht hat. Ich habe darum nicht umhin gekonnt, dazwischen auf sie zu verweisen, um mich nicht zu wiederholen. Indem hier gezeigt wird, wie mit veränderter Form, wie jedes, so auch das religiöse Bewusstseyn einen andern Inhalt gewinnt, kann dieser Aufsatz, wenn es dessen noch bedürfte, mit dazu beitragen misstrauisch zu machen gegen die unlogische Trennung von Form und Inhalt, die bei der Frage nach Religion und Philosophie einmal eine so grosse Rolle gespielt hat. In der That nämlich bedarf es nicht Straussischen Scharfsinnes, um zu zeigen, was minder Scharfsichtige vor ihm gewusst und gezeigt haben, dass es irrig sey, wenn Religion und Philosophie hinsichtlich ihrer Form von einander verschieden sind, ihnen gleichen Inhalt zuzuschreiben, und dass darum ein Friede zwischen beiden, der jenen Irrthum zum Hauptartikel hat, nur scheinbar seyn könne. Zugleich aber enthält dieser Aufsatz die Hinweisung auf einen bessern Frieden zwischen beiden, dem zu vergleichen, der zwischen den empirischen Naturwissenschaften und der Naturphilosophie, wenn auch nicht erreicht ist, so doch (wenigstens von einer Seite) angestrebt wird. —

Was dann endlich die Abhandlung über die Grundbegriffe des Spinozismus betrifft, so sprechen sich

die einleitenden Worte hinlänglich über ihren Zweck aus. Ich war zuerst unentschieden, ob ich nicht die Belegstellen, anstatt sie nur anzugeben, lieber ganz abdrucken liesse. Indess habe ich mich für Jenes entschlossen, weil, namentlich jetzt, nachdem Bruder die correcte und wohlfeile Stereotyp-Ausgabe veranstaltet hat, die Schriften des Spinoza in den Händen eines Jeden sich finden möchten, der sich für diese Abhandlung interessirt. Nur dort, wo ich fürchten konnte, dass man meine Interpretation einer Stelle angreifen könne, habe ich die Worte, auf die es besonders ankam, in den Text mit aufgenommen. Dadurch ist freilich oft ein Gemisch von Deutsch und Latein entstanden, welches vielleicht doppelt auffällt, da die andern Abhandlungen durch die Vermeidung aller strengen Terminologie einen viel populäreren, die erste fast einen oratorischen, Character bekommen haben. Ich kann nur bemerken, dass ich auch für jene beiden mir nur Leser von wissenschaftlicher Bildung wünsche; diese aber werden mir hoffentlich den Mangel an Purismus vergeben.

Ich bitte schliesslich, die Druckfehler, deren sich zwar nicht viele, aber fast nur solche eingeschlichen haben, die den Sinn ganz entstellen, vor dem Lesen zu verbessern.

Halle, den 13. Juni 1846.

Erdmann.

Inhalt.

Druckfehler.

S. 2	Z. 7	von unten	st. sey l. ist
- 34	- 6	von oben	st. war des Lombarden l. des Lombarden war
- 57	- 8	von unten	st. Schutz l. Schutz verlangt
- 63	- 12	von oben	st. alles l. das
- 64	- 5	—	st. Erfahrung l. Erscheinung
- 83	- 2	von unten	st. wie wir l. wie wir,
- 100	- 12	von oben	st. taube l. trübe
- 101	- 22	—	st. negierende l. negirende
- 112	- 9	—	st. *diviplaca* l. *viriplaca*
- 116	- 20	—	st. jener l. jenem
- 125	- 11	—	st. nannte l. nennt
- 128	- 3	von unten	st. l. Ar. 4. l. l. Ax. 4.
- 149	- 9	—	st. alle l. alle, die
130	9	v. o	st der l derselben

I.

Die Universität und ihre Stellung zur Kirche.

Nicht nur, dass die Frage, wie sich Staat und Kirche zu einander verhalten, der Beantwortungen so viele erfahren hat, dass sie den Reiz der Neuheit und darum an Interesse verloren haben: die Frage selbst leidet, wenigstens für Viele, an dem Fehler unlogisch zu seyn. Viele welche unter der Kirche nur eine bestimmte Landeskirche verstehn, sehen sie als ein blosses Staats-Institut an, und tadeln darum, dass man in jener Frage auf eine Linie stelle, was sich subordinirt sey. Umgekehrt aber gibt es Andere, welche, indem sie den Staat der Kirche ganz unterordnen, aus dem entgegengesetzten Grunde ihr denselben Vorwurf machen möchten. An diesem Uebelstande laborirt die Frage nach dem Verhältniss von Kirche und Universität nicht. Niemand wird leugnen dass in evangelischen Ländern die Kirche, so weit sie Landeskirche ist, unter dem beaufsichtigenden Staat steht, und dass von der Universität das Gleiche gelte. Und wer dies dahin beschränkt, dass die Kirche doch ihre Rechte habe dem Staat gegenüber, in die er nicht hineingreifen dürfe ohne ihrer Natur zu nahe zu treten, dem geben wir dies zu. Weil aber das Gleiche

von der Universität gilt, so stehen sie auch hierin auf einer Linie, und einer Untersuchung über ihr Verhältniss steht Nichts im Wege. Hinsichtlich der unsrigen muss sogleich bemerkt werden, dass sie sich nur die Aufgabe stellt, zu bestimmen, welche Stellung die Universität der Kirche gegenüber in Anspruch nehmen darf. Ihre Stellung zum Staat, ein Gegenstand von gleicher Wichtigkeit, wird hier ganz bei Seite gelassen, und wenn darum sich zeigen sollte, dass die kirchlichen Behörden sich nicht in die Angelegenheiten der Universität zu mischen haben, so soll damit weder gesagt seyn, die Staatsbehörden hätten dies Recht auch nicht, noch auch, sie hätten es. Das Interesse unserer Frage ist grossentheils ein praktisches, es handelt sich darum, Maassregeln zu beurtheilen, die von Seiten der Kirche ergriffen oder gewünscht werden. Wir werden darum genöthigt seyn, immer wieder den Blick auf eine bestimmte Landeskirche zu werfen. Die Organe, durch welche diese ihr Kirchenregiment führt, werden wir kirchliche Behörden nennen, ohne Rücksicht darauf, ob sie Consistorien, Presbyterien oder Synoden seyen.

1.

Den Anfang unserer Untersuchung müssen wir mit einigen allgemeinen Begriffsbestimmungen machen, indem wir was Kirche im allgemeinsten Sinne des Worts, und was Wissenschaft sey, erörtern.

Ihrer Idee nach ist die Kirche die Menschheit, wie sie ihrer durch Jesum Christum vollbrachten Versöhnung mit Gott gewiss ist. Sie ist die moralische Person, in welcher was in Christo *in individuo* erschienen ist, sich zur Totalität explicirt hat, ein Verhältniss, das die heil. Schrift andeutet, wenn sie sie als

den Leib Christi bezeichnet. Darum ist Er die Gemeinde *in nuce*, und zur Gemeinde gehören und „in Christo Jesu seyn" sind im N. T. gleichbedeutende Ausdrücke. An die Stelle jenes einen Individui, in welchem die Versöhnung zuerst wirklich geworden, ist die Totalität getreten, in der jenes Individuum verklärt existirt. Mit dieser Veränderung aber muss die Versöhnung selbst anders gewusst werden, als so lange jenes Individuum sinnlich präsent war. Als nur in diesem Einzelnen wirklich, und also allen Uebrigen äusserlich, war sie Gegenstand der sinnlichen Anschauung gewesen. Jetzt zur Allgemeinheit erweitert und in jedem Versöhnten wirklich, wird sie nicht mehr angeschaut, sondern geglaubt d. h. gedacht werden. Darum ist mit dem Begriff der Kirche sogleich die Forderung gesetzt, dass sie, was ihr als Wahrheit gilt in Gedankenform ausspreche. Dies gibt den Begriff der kirchlichen Satzung oder das Dogma, und die Kirche muss zunächst sich Dogmen machen. Ihre Dogmen bildende Thätigkeit besteht darin, dass sie in dem, was in der ursprünglichen Offenbarung als ein einzelnes zeitlich vorübergehendes Factum erscheint, den ewigen (Gedanken-) Inhalt erkenne, und diesen als ihren Glauben ausspreche. Die Kirche lehrt darum Anderes als etwa in der heil. Schrift enthalten ist, und diese Veränderung die mit jenem Inhalt vorgenommen wird, ist ein Theil des Verklärungsprocesses, den der Stifter der christlichen Religion verkündigt. Waren darum die zuerst verkündigten λόγοι nur Erzählungen, Nachrichten über das, was geschehen sey, so verkündigt die Kirche itzt aller Welt was wahr ist.

Hinsichtlich der Wissenschaft, deren Begriff gleichfalls zu fixiren ist, wird wohl gegen des Aristo-

teles Behauptung, dass sie hervorgehe aus der Verwunderung und eben darum das Ende der Verwunderung sey, kaum Etwas eingewandt werden können. Ist nämlich Verwunderung der Zustand in welchem ein Gegenstand ganz fremdartig erscheint, d. h. als etwas absolut Anderes als der Betrachtende, und geht die Wissenschaft darauf, dass man sich von jedem (blossen) Object befreie, nicht indem man es leugnet sondern indem man sich (d. h. Vernunft) in dem Gegenstand finde *tamquam in speculo*, so geht die Wissenschaft wirklich auf das wahre *Nil admirari*. Es folgt aber daraus, dass ein Bedürfniss nach Wissenschaft nur dort vorkommen wird, wo der Gegenstand nicht mehr „recht richtig“ erscheint, d. h. wo ein Unterschied gefühlt wird zwischen dem, was in mir ist und als sicher gilt und dem, was mir gegenübersteht. Der Unbefangene d. h. der noch gar nicht reflectirt über das Verhältniss des Gegenständlichen ausser ihm und der Vernunft in ihm, sondern unmittelbar ihrer Uebereinstimmung gewiss ist, hat eben deswegen dies Bedürfniss nicht. Er ist seines Gegenstandes so sicher wie seiner selbst. Sobald aber diese Reflexion erwacht, steht ihm auch das Object wirklich als ein „Vorwurf“ gegenüber, so lange es nicht als mit ihm, mit seiner Vernunft, übereinstimmend nachgewiesen und dadurch legitimirt ist, und es entsteht das Bedürfniss dieser Legitimation, welche in der Wissenschaft gewonnen wird. Dies gilt von der Wissenschaft überhaupt, sie möge sich auf gleichviel welches Object beziehen. So wird also auch die Religionswissenschaft d. h. die Wissenschaft von dem, dessen der Religiöse gewiss ist, zu ihrem Ziele haben, diesen Inhalt als mit dem eignen Denken übereinstimmend darzustellen, und sie wird ein Bedürfniss, ja sie

wird erst möglich seyn, wo ein dem obigen analoges Unsicherseyn eingetreten ist. Wir nennen diesen Zustand im religiösen Gebiete: Zweifel und verstehn darunter nur das bei mächtig werdender Reflexion eintretende Bewusstseyn, dass was die denkende Vernunft sage mit dem Inhalt der religiösen Ueberzeugung nicht unmittelbar zusammen falle. (Vom Streit braucht nicht die Rede zu seyn.) Der Zweifel ist die Verwunderung im religiösen Gebiet. Er ist ein (wenn auch nur momentanés) Ungewiss seyn. Der unbefangene d. h. nicht reflectirende Religiöse wundert sich nicht darüber, dass Gott gerecht sey und barmherzig, ihm ist dies natürlich; dem Reflectirenden erscheint es so wunderbar, dass er untersucht wie dies möglich d. h. mit dem übereinstimmend sey, was ihm sicher ist. Ist es nun bloss eine einzelne Erkenntniss, ein einzelner Glaubenssatz z. B., welcher ihm unsicher geworden ist, so dass die übrigen ihm noch fest stehen, so wird er seine Zweifel beschwichtigen lassen indem gezeigt wird, dass woran er zweifelt übereinstimme mit dem was er gelten lässt, d. h. da jede von festen Prämissen ausgehende Demonstration Räsonnement ist, durch ein reflectirendes, räsonnirendes Denken. Dies ist z. B. die Art wie Prediger die (sporadischen) Zweifel (eigentlich *ex analogia fidei*) widerlegen, welche in ihrer Gemeinde als herrschend vorausgesetzt werden können. Anders aber wird sichs gestalten wo die Totalität der religiösen Ueberzeugungen, oder die Basis derselben ungewiss geworden ist. Da steht nur sicher, was mit den ewigen Gesetzen der Vernunft übereinstimmt oder aus ihnen folgt. Dieser fundamentale Zweifel fordert darum eine Legitimation vor der Vernunft. Der Kürze halber werden wir nur dieses radicale Ungewisswerden mit

dem Worte Zweifel bezeichnen, wenn wir als einziges Expediens für den Zweifelnden den Weg der Wissenschaft angeben. Glückt es ihm, die Basis und die Totalität jenes Inhalts vor dem, an demselben irre gewordenen, subjectiven Denken zu rechtfertigen, so hat er die wissenschaftliche Aufgabe gelöst, und die Verwunderung hat aufgehört. Wenn wir also als allgemeine Formel für das Dogma fanden: dies ist so, so bleibt die Wissenschaft dabei nicht stehn sondern sucht weswegen dies seyn muss. Darum schliesst die Wissenschaft überhaupt, und also auch die Religionswissenschaft, jedes Dogma als solches aus, und enthält nur Begründungen und Begründetes, Philosopheme, Theologumena. Unter diesen verstehen wir darum nur solche Sätze, welche versuchen das Dogma mit der Vernunft aus einander zu setzen.

Aus dem Gesagten folgt, dass die Wissenschaft nicht Sache der Kirche seyn kann, ja dass diese, wo sie ihrem Begriff entspricht durchaus Nichts aussprechen kann, was irgendwie den Character eines wissenschaftlichen Satzes (eines Theologumens) hat. Erstlich sollte sie ja Dogmen geben, welche die Wissenschaft nicht duldet, zweitens aber setzt die Aufstellung eines Theologumens voraus, dass man an dem Dogma irre, ungewiss, geworden sey. Dieser Zweifel aber an der Wahrheit ihres Dogma kommt der Kirche als solcher (d. h. als der ihrer vollbrachten Versöhnung gewissen) eben so wenig, wie dem Staat *) ein Zweifel an der

---

*) Die Ansicht von einem völligen Parallelismus zwischen der Kirche als Totalität und dem Staate als Totalität, welche diesem ganzen Aufsatz zu Grunde liegt, möge alle die beruhigen, welche fürchten man behandle die Kirche verächtlich, wenn man sagt sie reflectire nicht. Es sind nicht die unglücklichsten Zeiten der Staaten

Berechtigung seiner Gesetze. Wie er seine Gesetze, so gibt sie ihre Dogmen im Gefühl ihrer Infallibilität. Oder ohne Analogie: sie hat dieselbe Sicherheit wie der, dessen Fortsetzung sie ist, und der sich die Wahrheit nennt, weil er nie an sich irre ward. Darum bedarf die Kirche als solche der Wissenschaft nicht, und wird nicht von ihr tangirt. Wollte man aber sagen, die oben erwähnte Verwandlung der ursprünglichen Offenbarung in Dogmen sey nicht anders möglich, als mit Hülfe des wissenschaftlichen Denkens, so streitet dies nicht gegen unsere Behauptung. Die Organe, deren sich die Kirche bedient, um die Dogmen zu präpariren, können dies allerdings nur indem sie philosophiren u. s. f., indem aber die Kirche nur das fertige Präparat d. h. die Resultate ihres Denkens annimmt, ein blosses Resultat aber ohne das Resultiren kein Theologumen ist, sondern ein Dogma, so verhält sie sich auch hier wieder ganz wie der Staat, welcher auch um seine Gesetze auszusprechen sich Solcher bedient, welche die Vernünftigkeit dieser Gesetze sich demonstrirt haben, dann aber nur das Resultat dieser Demonstration als Gesetz promulgirt, nicht sie selbst. Die Annahme des, freilich auf wissenschaftlichem Wege gewonnenen, Dogma von Seiten der Kirche ist ein Act, in welchem der Weg gleichgültig wird, auf dem man zu ihm kam. Ihrem Begriffe nach verhält sich die Kirche indifferent gegen die Wissenschaft.

Immer hat darum die Kirche, je mehr sie ihrer Idee entsprach, um so mehr dies Verhältniss zur Wis-

---

wo die Gesetze werden, und was sind unsre heutigen Doctrinäre gegen die Staats-Künstler, welche schufen, (unmittelbar) „getrieben von dem Geiste“ ihres Volks. Für die Totalität ist jede Theorie grau und nur des Lebens Baum ist golden.

senschaft behauptet. Sobald sie sich, namentlich durch ihre Verbindung mit dem Staat consolidirt hat, geht sie darauf aus, aus der, sich absondernden, Gemeinde zu einer Kirche zu werden, d. h. allgemein gültige Symbole und allgemein herrschenden Cultus zu bekommen. Zu diesem Ende werden die Concilien gehalten, welche das Dogma feststellen. Sehen wir diese Decisionen an, wie sie theils in den drei Symbolen, theils in den Bestimmungen der ökumenischen Concilien uns überliefert sind, so enthalten sie nur Dogmen, d. h. sie sagen was wahr sey, und was man annehmen müsse um selig zu werden. Ob und wie diese Bestimmungen mit der Vernunft übereinstimmen, d. h. wie sie denkbar und warum sie wahr sind, darüber sagen sie kein Wort. Dieses sich frei erhalten von allen wissenschaftlichen Begründungen war zu einer Zeit am ehesten möglich wo, bei dem mehr republicanischen Character der Kirche, jeder der Deliberirenden etwa auf seine Art sich das Dogma begründete, und daher die verschiedenen Begründungsweisen sich neutralisirten. Darum fällt auch die Bildung der Dogmen eben in jene Zeit. Auch wo sich eine einzelne Persönlichkeit ein solches Uebergewicht verschafft, wie z. B. Augustin, hat in jener Zeit die Kirche den sichersten Tact gezeigt im Scheiden des Theologumens vom Dogma. Man weiss, wie weit Augustin davon entfernt war, das Dogma von der Trinität für unbegreiflich zu halten. Man sehe aber zu, wie das sogenannte Athanasianische Symbol mit der entschiedensten Sicherheit, dass dem so sey, Jedem zumuthet zugleich festzuhalten: *qualis pater*, *talis filius* und *pater non genitus*, *filius genitus*, ohne auch nur ein Wort darüber zu verlieren, ob und wie dies denkbar sey. Oder will man jenes Symbol nicht als Augustinisch gel-

ten lassen, so sehe man wie in den Pelagianischen Streitigkeiten Augustin das Dogma von der Erbsünde begründet hatte durch seine Ansicht vom Traducianismus und Creatianismus, wie sein Gegner es entschieden ausspricht, es handle sich um dies Philosophem, und wie dennoch die Canones des Concils nur die Fortpflanzung der Sünde feststellen, ganz ohne jene begründende speculative Ansicht auch nur zu berühren. Kaum bei irgend einem Kirchenvater zeigt sich so deutlich wie bei Augustin, dass die Bestimmungen der Concilien, wie er selbst sagt, durch theologische Untersuchungen vorbereitet sind, ohne dass doch in jene Bestimmungen auch die wissenschaftlichen Begründungen hineintreten. Diese mag, wer seiner Sache unsicher ist, nöthig haben und anwenden; die Kirche, welche die allgemein herrschende Gewissheit als Satzung ausspricht, bedarf derselben nicht. Freilich, je mehr in der Kirche das monarchische Element hervortritt, und Einzelne, die als solche der Reflexion nicht so verschlossen bleiben, wie die Kirche als Ganzes, ein Uebergewicht bekommen, um so mehr wird die Gefahr wachsen, dass auch ihre Reflexionen sich einen Weg in die Bestimmungen bahnen, welche von den Organen der Kirche getroffen werden. So schleichen sich denn auch wirklich zu der Zeit, wo die Dogmen bildende Thätigkeit der Kirche ihre Aufgabe gelöst hat, unzeitige Lehrbestimmungen ein, welche, indem sie nur getroffen werden um andere, frühere, zu begründen, in der That, auch wo sie wie Dogmen aussehn, eigentlich Theologumena sind. So ist die unbefleckte Empfängniss (nicht Christi sondern der Jungfrau), so die Transsubstantiationslehre u. s. w. wirklich nur eine Lehre, die dazu dient, begreiflich zu machen, wie der Mariendienst Statt finden

könne, wie Christus ohne Erbsünde geboren, oder wie er im Nachtmahl und Messopfer präsent seyn könne. Beide sind deswegen mehr Theologumena als Dogmen. Durch solche und ähnliche Bestimmungen sehn wir denn die Kirche allmählig zu dem kommen, was sie nach ihrer Idee nie haben sollte, eine von ihr adoptirte nicht Lehre sondern Religions**wissenschaft**. (Es ist dabei characteristisch, dass je mehr diese Vermischung mit einem heterogenen Element vor sich geht, um so mehr die Behauptung ausgesprochen wird, dass die Kirche nicht irre. Dieses **Behaupten** aber zeigt, dass bereits die Reflexion über die Infallibilität, und damit auch das Irrewerden an derselben eingetreten ist, so wie nur der Mensch genöthigt ist an seine Würde zu **erinnern**, der ihrer nicht mehr recht sicher ist.)

Dem mehr als zweideutigen Vorzug der römischen Kirche, dass sie eine Religions**wissenschaft** oder eine Theologie hat, diesem entsagt nun die Kirche nach ihrer Reformation. Es möchte schwer seyn, in den Symbolen der evangelisch-lutherischen Kirche, wenigstens in denen ersten Ranges *), einen **theologischen** Satz, oder ein Theologumen zu finden, da alle Beweisführungen nur in Berufungen auf die heil. Schrift und die älteste Kirche bestehn, und also den Character haben, den wir oben als Beweisführungen *ex analogia fidei* bezeichnet haben. Selbst in dem Punkt, wo das Theologisiren am Nächsten lag, spricht die Lutherische Lehre das **Dogma** aus: der Leib Christi **sey** in und mit dem Brodte, während z. B. der *Catech. Rom.* den apagogischen **Beweis** führt dass, da Translocation u. s. w.

*) Anders verhält es sich freilich mit der Concordienformel. Diese theologisirt und hat darum verdient gegen die andern Symbole hintangesetzt zu werden.

nicht möglich seyen, die Umwandlung Statt finden müsse. Analoga für dieses verschiedene Verfahren würde jedes Capitel darbieten. Die evangelische Kirche zeigt, wie sie jene Reflexion nicht in sich hineingelassen, und hat darum Recht, bei der Feststellung ihrer Dogmen sich immer nur auf die fünf ersten (Dogmen bildenden) Jahrhunderte zu berufen, und nicht auf spätere, theologisirende. Eine Folge dieses Ausschliessens aller theologisirenden Reflexion ist erstlich, dass sie ihre Infallibilität nicht als ein besonderes Dogma ausspricht, nicht weil sie ihrer Sache weniger, sondern weil mehr sicher ist, zweitens aber ein ganz anderes Verhältniss zu allen Versuchen, die religiösen Lehren wissenschaftlich zu begründen. Die katholische Kirche, indem sie selbst theologisirt, entscheidet sich damit für eine bestimmte Weise der wissenschaftlichen Begründung als für die ihrige, und jede andere steht ihr als nicht von ihr adoptirte entgegen, daher gibt sie die wissenschaftliche Erörterung nicht frei, entschied sich früher für den Realismus, warnt itzt vor vorwitzigem Forschen, verdammt eine bestimmte Philosophie und Schule u. s. w. Die evangelische Kirche dagegen, weil sie keine Theologie zu ihrer gemacht hat, lässt die Forschung ganz frei, und kann nicht einer Schule den Vorzug geben vor der andern, denn als Schulen stehen sie ihr alle fern, und wer wissenschaftliche Erörterungen macht, hat eben damit verzichtet, seine Forschungen mit dem Schilde der Kirche zu vertheidigen. Es wäre darum ein krankhafter Zustand der Kirche, wollten ihre obersten Behörden anstatt darauf zu achten, ob ihre Diener durch Wort und That die kirchliche Lehre fördern, darnach ihre Maassregeln ergreifen, ob dieselben in einer oder einer andern Schule versucht

hätten, diese Lehre wissenschaftlich zu erörtern. Dieser krankhafte Zustand wäre eine Parallele zu dem eines Staats, wo die oberste Justizbehörde nicht darnach fragte, ob ihre Beamten die Gesetze recht handhaben, sondern sie absetzte oder beförderte, je nachdem sie einer oder der andern Rechts*theorie* anhängen. Die Kirche als solche kennt das Bedürfniss solcher Theorie nicht, eben darum urtheilt sie auch nicht über dieselbe.

Bereichert mit den Resultaten der bisherigen Erörterungen, gehn wir itzt zu unserm eigentlichen Gegenstand. Dass die *Universität* ein wissenschaftliches Institut sey, gestehen selbst die ein, die sie nicht *nur* als solches gelten lassen wollen, und auf die wir nachher zurückkommen werden. Es ist aber zu sehn, *wie* die Universität sich zur Wissenschaft verhält. Sie ist, als eine Mittelsphäre, von zwei Gebieten begrenzt, deren eines die, ihr vorhergehende, gelehrte *Schule* ist. In dieser wird dem Knaben Alles ohne Ausnahme beigebracht und eingeübt, was er kennen und können muss, um einmal in die Wissenschaft einzutreten oder sie zu fördern. Darum ist der Schulunterricht wesentlich auf die Wissenschaft *vorbereitend*, und besteht theils im Beibringen fertiger *Kenntnisse*, theils in einer *Gymnastik*, die ihn übt sich geistig zu beschäftigen, ohne dass es dabei gerade auf bleibende Resultate ankommt. Beides sind constitutive Momente des *Lernens*, in welchem das erstere das *mechanische*, das zweite das *gymnastische* Element bildet, die auf der Schule noch auseinander fallen. Die Schule, als der Schauplatz des Knaben, ist das Gebiet des Gehorsams, die Wissenschaft selbst, die als solche durch das *freie* Denken producirt wird, ist nicht für diese Lehrjahre. — Auf der andern Seite wird die Universität

begrenzt von dem Gebiet, wo die Wissenschaft cultivirt wird von denen, die im Gegensatz gegen die Lernenden als Gelehrte, gegen die Lehrlinge als Meister bezeichnet werden mögen. Diese haben, jeder sein besonderes Gebiet der Wissenschaft zu cultiviren, und lernen deswegen nicht mehr, indem was sie sich noch an Kenntnissen aneignen, nur um eines bestimmten Zweckes angeeignet wird, welcher durch den Beruf gesetzt ist. Musste der Schüler darum allseitig seyn, so wird dagegen hier schon die Vielseitigkeit zur gewissenlosen Zersplitterung. (Als den Schauplatz der wissenschaftlichen Thätigkeit der Meister hat Schleiermacher das Ideal einer Akademie aufgestellt. In Deutschland, wo weder die wissenschaftliche Bildung auf Wenige beschränkt ist, noch auch eine solche Centralisation in einer Hauptstadt sich findet, wie z. B. in Frankreich, ist die eigentliche Akademie die aller Akademien spottet die Gelehrten-Republik. In dieser grossen Akademie findet darum auch das normale Verhältniss Statt, dass man sich [factisch] zur Aufnahme meldet, wie in Frankreich beim Institut, und darum sich Niemand beklagen kann, wenn gegen ihn gestimmt ward. Bei dem öffentlich-geheimen Ballottement unserer [kleinen] Akademien ist dies anders.) In der Schule war die allgemeine Grundlage zu aller Wissenschaft gelegt, in der Wirksamkeit des Gelehrten oder Wissenden zeigt sich die Concentration auf ein ganz bestimmtes Gebiet, und auf einen bestimmten auszuführenden Zweck, so dass es sich nicht um formelle Vorbildung des Subjectes zur Wissenschaft, sondern um materielle Ausbildung dieser selbst handelt. — Wie zwischen dem Lernen und Wissen in der Mitte steht das Wissen-lernen oder Studiren, so bildet die Universität die Welt, in wel-

cher sich die wissenschaftlichen Wanderjahre bewegen. Weil in der Universität alle Fächer als gleich wichtig gelten, so dass es keine Haupt- und Nebenfächer gibt, und weil dem Studirenden die Möglichkeit gegeben ist, sich mit allen zu beschäftigen, deswegen ist sie hohe Schule, weil andrerseits dem Studirenden frei steht, sich ganz auf ein Fach zu concentriren, deswegen ist sie Akademie, weil aber er weder Alles treiben muss, wie der Schüler, noch sich auf Eins beschränken soll, wie der Gelehrte, deswegen ist sie Keines von beiden. Mit dem Begriffe des Studirens würde es daher streiten, wenn irgendwie blosse Kenntnisse beigebracht würden. Auf der Universität muss jede Kenntniss in Erkenntniss verwandelt werden und der Studirende sich nur aneignen, indem er zugleich producirt. Das blosse Annehmen gebührt der Schule. Eben so aber stritte es mit dem Begriffe der Universität, wollte man — wie erfahrne Schulmänner, die aber das Wesen der Universität nicht begriffen haben, anrathen — sich damit begnügen dass der Studirende angeregt werde. Die blosse Anregung ist Gymnastik und gehört als solche ins Gymnasium; auf der Universität soll, wie jede Notiz selbst producirt, so umgekehrt jeder Denkact zugleich ein bleibendes Resultat für den Denkenden haben. Der vernünftige Schullehrer wird, auch wenn er gewiss wüsste, dass ein Schüler alle grammatische Regeln u. s. f. vergessen wird, von ihm dennoch dasselbe verlangen was von jedem Andern, da es hier auf die formelle Ausbildung allein ankommt. Dagegen wäre jede Kenntniss oder jede Anregung, die nicht das bleibende materielle Resultat hätte, dass der Zusammenhang der Glieder einer Wissenschaft, oder der Wissenschaften unter einander dem Studirenden deutlicher würde, unnütz, und

ist daher nicht ihm zuzumuthen. Dem Studirenden sagen wir, denn es handelt sich hier nur darum dass, wie im Praktischen sich sein Character ausbilden soll, so im Intellectuellen eine bestimmte Weltanschauung ihm aufgehe. Deswegen geht das Studium auf Resultate, es soll aber nicht (objectiv) die Wissenschaft fördern und mit neuen Resultaten bereichern, sondern (subjectiv) den Studirenden zum Wissenden machen und ihn in die Wissenschaft einweihen. Weder also sollen, wie auf der Schule, die fertigen Resultate der Wissenschaft überliefert werden, noch wie im spätern Leben neue Resultate der Wissenschaft erzielt, sondern nur das Subject zu solcher Selbstständigkeit gebracht werden, dass es vermöge in der Wissenschaft zu arbeiten und Etwas zu erarbeiten. Wie das Dociren kein Unterrichten, so ist das Studiren kein Lernen.

Bei dieser Bestimmung der Universität ist aber auch ihr Verhältniss zur Kirche gesetzt: die letztere hatte es mit der Wissenschaft höchstens in sofern zu thun als sie, was (von Einzelnen) wissenschaftlich erarbeitet [illegible], aber nur als fertiges Resultat, aufnahm. Ihr gelten daher nur die Resultate. Die Universität dagegen kümmert sich um die objectiven Resultate nicht, ihr einziges Ziel ist die wissenschaftliche Ausbildung des Subjects. Beide haben daher ein so verschiedenes Verhältniss zur Wissenschaft, dass ihre Gebiete ganz auseinander fallen und die Universität also ein, von der Kirche völlig gesondertes wissenschaftliches Institut ist, welches eben deshalb in keiner Weise von ihr abhängig gemacht werden kann.

Eine Behauptung wie die unsrige, muss gefasst seyn, dem Medusenhaupte zu widerstehn, das man Jedem entgegenhält, der Etwas aus dem Begriff der Sache zu

folgern sucht — der Autorität der Geschichte. Diese lehre uns nämlich, dass ein andres Verhältniss das richtige sey, indem historisch die Universitäten aus dem Schoosse der Kirche hervorgegangen seyen. Zuerst muss dagegen bemerkt werden dass diese Behauptung selbst nicht ohne alle Beschränkung ausgesprochen werden darf, denn wenn man bei dem „Hervorgehn" an den allerersten Keim denkt, so lässt sich hier noch Manches sagen. Wir wollen, weil wir vorzugsweise die deutschen Universitäten im Auge haben, von den italienischen Universitäten, die erwiesen keinen kirchlichen Ursprung haben, nicht sprechen, weil sie auf die Verfassung der unsrigen kaum einen Einfluss geübt haben. Aus demselben Grunde schweigen wir von der ersten englischen Universität, welche gleichfalls unabhängig von der Kirche vom Staatsoberhaupt ins Leben gerufen wird. Aber selbst von der Pariser Universität, dem eigentlichen Typus unserer Universitäten, ist der erste Keim in der Palastschule zu suchen, die erst nachher mit der Domschule zusammengeht, und den bischöflichen Cancellarius über sich hat. Wir wollen aber keine Silben stechen. Jenes Zusammengehn findet so bald Statt, dass wir eingestehn: wo in Paris von einem *studium generale* die Rede seyn kann, da steht es auch unter der Autorität und Aufsicht der Kirche. Was aber folgt daraus? Zu einer Zeit, wo die Kirche die wahre und einzige Vertreterin aller höheren Interessen war, stand ihr wegen dieser ihrer Würde allerdings das Beaufsichtigungsrecht über Alles zu, und über Alles nahm sie es auch in Anspruch. Wenn selbst die schmutzigsten Functionen der Medicinalpolizei von der Kirche, und zwar von ihren Fürsten, gehandhabt wurden, so finden wir dies bei der damaligen Unmündigkeit des Staates

erklärlich, ja nothwendig. Wollen wir aber darum heute verlangen oder wünschen, unsere Consistorialräthe möchten auf sich nehmen, was damals Pflicht der Erzbischöfe und Bischöfe war? — Dass also zu einer solchen Zeit die Kirche die Universitäten als ihr Eigenthum ansah, ja dass diese es wirklich waren, ist sehr erklärlich, und so sehn wir denn auch das, nicht aus einer geistlichen Schule entstandene, Oxford sehr bald unter dem Cancellarius eines Erzbischofs stehn. Hiezu kommt aber noch etwas Anderes. Es ist oben bemerkt, dass die Kirche indem sie zur römisch-katholischen geworden war, sich auch für eine bestimmte Religionswissenschaft erklärt hatte. Damit war freilich auch die Nothwendigkeit gesetzt, dass die Kirche, welche die wissenschaftlichen Richtungen als solche vor ihr Forum zog, dies eben so sehr mit den Pflanzschulen der Wissenschaft that. Zur kirchlichen Theologie bilden die kirchlichen Universitäten das nothwendige Correlat, und in der römisch-katholischen Zeit sind die Lehrer der Universität Kleriker oder gelten doch als solche, wie denn noch heute auf manchen italienischen Universitäten die Mehrzahl der Professoren Kleriker sind. Darum liegt es auch in der Natur der Sache, dass die Universitäten entweder von den Oberhäuptern der Kirche selbst, oder doch nur mit deren Bewilligung gestiftet werden. Nur ein ketzerischer, ja als Heide verrufener, Kaiser wie Friedrich II. kann es wagen, eine Universität zu gründen ohne eine päpstliche Bestätigung. Diese ist nach dem Bewusstseyn der ganzen Zeit so unerlässlich, dass die gelehrten Grade einer, nicht so bestätigten, Universität keine Gültigkeit haben.

So damals. Es sey uns aber erlaubt, da einmal an die Geschichte appellirt wurde, den Faden derselben bis

über die Zeit hinaus zu verfolgen, die wir als die römisch-katholische bezeichneten, weil darin das römisch-katholische Princip das allein berechtigte und darum weltbeherrschende war. Wir können dies, obgleich wir wissen, dass Manche der „Historischen" nicht die ganze Geschichte als Geschichte gelten lassen, denn der Strich, den sie zwischen Geschichte und Ungeschichte setzen, schwankt ja bei ihnen zwischen den Jahren 1740 und 1789. Vor das Ende des 15ten Jahrhunderts setzt ihn Niemand, und dahin möge der Leser uns folgen um zu sehn, wie sich das Verhältniss historisch gestaltet hat. Im 15ten Jahrhundert nämlich, wo mit der allmähligen Emancipation des Staates von der Obergewalt der Kirche eine ähnliche Emancipation der Wissenschaften Hand in Hand geht, ändert sich auch die allgemein herrschende Ansicht über die Universitäten. Man fängt an zu fühlen, dass die Universitäten nicht blosse Kirchen-Institute sind, sondern auch Reichs-Institute, und findet von da an ausser der Päpstlichen Erlaubniss auch die Kaiserlichen Bestätigungsbriefe nothwendig. Ja dieser politische Gesichtspunkt wird bald so der vorwiegende, dass in der Mitte des 16ten Jahrhunderts der Papst selbst anerkennt, zur Stiftung einer Universität müsse die Kaiserliche Erlaubniss der Päpstlichen vorhergehn. (So lange das deutsche Reich bestand hat man diese Bestätigungsbriefe zur Stiftung jeder Universität für nöthig erachtet.) Characteristisch ist, dass die Universität Wittenberg die erste ist, die nur auf Kaiserliche Erlaubniss ins Leben trat, da die Päpstliche Confirmation erst später nachgeholt ward. Da dies vor der Trennung von Rom, durch einen sehr religiösen Fürsten geschah, so zeigt sich darin, wie sehr sich bei den Bedeutendern der Zeit die Ueberzeugung ausgebildet

hatte, dass Universitäten viel mehr Staats- als kirchliche Institute seyen. Diese Ansicht ist nach der Kirchenreformation die allgemein herrschende geworden; sie entspricht der Stellung welche wir oben der evangelischen Kirche *vis-à-vis* der Wissenschaft anwiesen. Mit Recht sähe man es deswegen als das Hervortreten hierarchisch-katholischen Wesens an, wenn die kirchlichen Behörden als solche sich in das Treiben der Universitäten mischen wollten. Was aber unsern historischen Gegner betrifft, so geben wir ihm Recht: die Universitäten sind aus dem Schoosse der Kirche hervorgegangen. Eben darum soll man aber nicht behaupten dass sie sich noch in demselben befinden, noch an sie die Forderung stellen, in ihren Embryonenzustand zurückzukehren.

2.

Die bisherige Entwicklung muss sich auf den Vorwurf gefasst machen, dass ein Hauptpunkt ganz unberücksichtigt geblieben sey, der Umstand nämlich, dass unter den Facultäten in welche die Universität zerfalle, sich eine theologische befinde, und es hiesse, glaube ich, im Sinne Vieler gesprochen, wollten wir behaupten: alle übrigen Facultäten lasse die Kirche frei, die theologische aber könne eine solche Unabhängigkeit von der Kirche nicht in Anspruch nehmen, sie sey ein kirchliches oder mindestens eben so sehr ein kirchliches als ein Universitäts-Institut. Anstatt uns hier auf das Gefühl zu berufen, welches uns sagt dass bei einem so wesentlichen Unterschied kaum die theologische Facultät mit den übrigen ein Ganzes bilden würde, anstatt auf die Geschichte der Vergangenheit, welche uns lehrt dass im Mittelalter die Kirche sehr weit davon entfernt war, einen solchen Unterschied zu machen, indem die Artisten

eben so Kleriker waren, wie die Lehrer der heil. Schrift, — anstatt dessen ziehn wir es vor, auch hier den Begriff der Facultäten und ihr begriffsmässiges Verhältniss zur Universität zu erörtern, um dann daraus die Folgerungen für ihr gegenwärtiges Verhältniss zu ziehn.

Wie die Wissenschaft selbst nur eine ist, und ein in sich abgeschlossnes Ganzes, so auch das Institut, in welchem sie sich verkörpert, die Universität. Sie erscheint damit zunächst als ein Ganzes ohne alle Gliederung, in welchem alle Parthien der Wissenschaft durch Lehrer vertreten sind, deren Zahl wächst, wenn ein Theil der Wissenschaft so angewachsen ist dass er einen besondern Lehrer ganz in Anspruch nimmt — (wie in neurer Zeit besondere Lehrer für Physik, Chemie, Mineralogie u. s. w. nöthig geworden sind) — ohne dass durch diesen Zuwachs die Continuität des Ganzen unterbrochen würde. Dies ist auch historisch die erste Gestalt gewesen. Das *studium generale* oder die *universitas* (damals nicht *literarum* sondern *studiosorum*) ist ein Ganzes, in welchem sich auch nicht einmal ein Analogon von Facultäten zeigt, da das Zerfallen der Universität in Nationen einen nur politischen Character, und mit der Gliederung der Wissenschaft Nichts zu thun hat, wenn sich auch, wie z. B. in England, in manchen Zeiten Gegensätze wissenschaftlicher Art daran geknüpft haben. Sollen aber die Facultäten nicht als blosse Auswüchse der Universität angesehn werden, welche mit dem Begriffe derselben streiten, so muss sich in der Wissenschaft selbst der Punkt angeben lassen, in welchem wenigstens die Möglichkeit einer solchen Gliederung gesetzt ist. Dieser Punkt liegt darin, dass die Wissenschaft, wie jeder Organismus, eine lebendige Einheit von Totalitäten oder relativen Orga-

nismen ist, welche, ohne dadurch sich vom Totalorganismus zu trennen, jeder für sich wiederum eine Einheit bilden. Wenn die Wissenschaft, als deren Aufgabe wir erkannt haben, in Allem die Vernunft zu finden, dieselbe zuerst aufsucht im Gebiete der äussern Gegenständlichkeit, so ist sie Naturwissenschaft. Unter Natur ist nämlich nichts Andres zu verstehn als der Complex der Gesetze u. s. f., d. h. die Vernunft im äusserlichen Daseyn, die eben deswegen weil sie äusserlich existirt, den Character der Unfreiheit, der blossen Nothwendigkeit hat. Wir berühren dabei ganz kurz, ohne uns weiter dabei aufzuhalten den Unterschied der sich dadurch ergibt, dass man entweder vom sinnlichen Daseyn ausgeht und sich zum Erkennen der Vernunft erhebt — Naturlehre —, oder aber damit anfängt zu entwickeln was Vernunft sey und dann dazu übergeht, sie im sinnlichen Daseyn wieder zu finden — Naturphilosophie —. Genug die Wissenschaft ist erstlich Naturwissenschaft. Wenn aber die Vernunft zweitens existirt in der Form des selbstbewussten Geistes, so hat die Wissenschaft auch diesen zu ihrem Gegenstande, und es hier nicht mehr mit der blossen Nothwendigkeit zu thun, sondern mit den Erscheinungen der bei sich seyenden Vernünftigkeit oder Freiheit. Wenn in der ersten Sphäre sich die Vernunft zeigte als das constante nie wechselnde Gesetz, und darum als die absolute Ruhe, so zeigt sich dagegen hier die Vernunft in solchen Erscheinungen deren Character das Streben und der Kampf ist. In jener Sphäre geschieht eigentlich Nichts, sondern es bleibt Alles beim Alten, in dieser ist Alles Geschichte. Die Wissenschaft des Geistes, der zweite Haupttheil der Wissenschaft ist darum, wenn sie, analog wie oben, die gegebenen Erscheinungen zum Aus-

gangspunkt und die Idee zum Zielpunkt hat, Geschichte, wenn sie den umgekehrten Weg einschlägt Geistesphilosophie (oder Ethik im Sinne der Alten, Spinoza's und Schleiermacher's). Sie zeigt nicht, wie die Naturphilosophie, wie die Vernunft immer herrscht, sondern vielmehr wie die selbstbewusste Vernunft sich immer mehr verwirklicht, und darnach strebt, dass Nichts mehr da sey, was nicht Product der selbstbewussten Vernunft ist. Eben weil aber in dieser Sphäre uns das stete Streben des Geistes begegnet, diese seine Bestimmung zu erreichen, eben deshalb zeigt sie ihn uns nur in seiner Beschränktheit, und Geschichte und Ethik haben zu ihrem Gegenstande den endlichen Geist. Ueber diese Endlichkeit aber geht der Geist hinaus, indem er sich in eine Sphäre erhebt, wo er seine Bestimmung nicht nur als zu realisirende Aufgabe, sondern zugleich als erfüllt weiss, wo er darum, über das rastlose Thun hinausgegangen, doch nicht zu einem blossen Wahrnehmen zurückgekehrt ist, sondern sich zur thätigen Contemplation seiner vollen Befriedigung erhoben hat. Wir nennen diese Sphäre die Sphäre der Versöhnung *) oder der Religion. Sie zeigt uns den Geist von jener Schranke befreit, indem er seine eigentliche Bestimmung (sein Urbild) nicht nur als eine ungelöste Aufgabe (Gesetz, Ideal) sich gegenüber hat, sondern wie er sie zugleich als wahre Wirklichkeit weiss, die ihm präsent, und mit der er versöhnt ist (das Göttliche, die Gottheit). Indem die Wissenschaft drittens dieses dem Geiste Präsentseyn des Göttlichen zu ihrem Gegenstande hat, sucht sie die Vernunft der Religion nachzuweisen,

*) Dies Wort im weitesten Sinne genommen, so dass die ästhetische Befriedigung mit darunter befasst ist.

und ist — auch hier nach jenen oben angegebnen verschiednen Ausgangspunkten entweder geschichtliche oder speculative — Religionswissenschaft, oder Theologie, so dass sich also der ganze Organismus in diese drei Sphären (die Physik, Ethik, Religionswissenschaft, oder die Kosmologie, Pneumatologie, Theologie) gliedert.

Mit dieser Gliederung der Wissenschaft ist aber noch gar nicht nothwendig gesetzt, dass sich die einzelnen Sphären so von einander absondern, wie dies dort geschieht, wo die Universität in Facultäten zerfällt. Vielmehr muss, damit eine solche Sonderung sich bilde, ein anderes Moment zu dem bisher Betrachteten hinzukommen, und dies ist das Praktische. — Indem oben als die Aufgabe der Universität angegeben wurde, dass sie den Studirenden in Stand setzen solle, einmal als Gelehrter zu arbeiten, und einen bestimmten Beruf zu erfüllen, ist damit schon auf einen praktischen Ausgang des Studiums hingewiesen. (In unserer Zeit, wo mehr oder minder jeder Beruf auch eine Beziehung auf den Staat hat, ist es fast gleichbedeutend ob man sagt das Studium bereite zu einem Beruf vor, oder es sey Vorbildung zum Leben und Wirken im Staat, so dass was wir praktischen Gesichtspunkt nennen eben sowohl als politischer bezeichnet werden kann.) Es wird darum die Universität auch Gelegenheit gewähren müssen, das zu erlangen, was unumgänglich nothwendig ist, damit die Wissenschaft praktisch angewandt werden könne. Nun gehört zu jeder Praxis zweierlei, einmal dass ein bestimmter Zweck gewusst werde der verwirklicht werden soll, zweitens dass eine Uebung und Fertigkeit erlangt sey; jenes ist die doctrinelle, dieses die technische Seite jeder Praxis. Es wird daher auf der Universität der Studirende eine Anleitung erwarten kön-

nen, welche ihm zeigt wie das Gebiet des Wissens dem er sich vorzugsweise widmen will, ein Ganzes bildet und wie alle dazu gehörigen Studien zur Verwirklichung eines Zwecks benutzt werden können und sollen, es wird ihm ferner Gelegenheit gegeben werden müssen sich in dieser Benutzung zu üben und eine gewisse Fertigkeit darin zu erlangen. Die Anstalten durch welche dies Beides geschieht, sind nun eben die Facultäten, deren Aufgabe also ist zu zeigen, wie die einzelnen Gebiete der Wissenschaft einem bestimmten Zweck untergeordnet werden sollen, und damit zugleich eine technische Anweisung zu geben. Würde eine Sphäre der Wissenschaft einem ihr äusserlichen Zweck untergeordnet, so wäre dies ein anomales Verhältniss, eben so wenn Höheres in einem Gebiet dargestellt würde als Niederem dienend. Das Höchste innerhalb einer jeden Sphäre wird allein als der Zweck dargestellt werden dürfen, auf den alles Uebrige bezogen werden und dem es dienen soll. So ergibt sich denn nach der oben angegebenen Gliederung als die sachgemässe Organisation der Facultäten folgende: die Naturwissenschaft wird dargestellt werden als ein Mittel, das Höchste in der natürlichen Sphäre, den menschlichen Organismus nach seiner physisch-somatischen (nicht geistigen) Seite zu erhalten und zu fördern. Verbindet sich nun damit die technische Anweisung zum Heilen, so haben wir damit die medicinische Facultät. — In der Sphäre der Geschichte, wie wir sie der Kürze halber bezeichnen, ist das Höchste der Staat und der Wechselverkehr der Staaten. Alle geschichtlichen Studien als auf ihren letzten Zweck darauf zu beziehn, dass der Staat erhalten und gefördert und die Verhältnisse der Staaten geregelt werden, wird die Aufgabe der juristischen Facul-

tät seyn, innerhalb der seine Studien machen wird, der in die Administration, die Gesetzpflege oder Diplomatie eingreifen will. Auch hier wird sich an die Doctrin das Practicum schliessen, das sich natürlich verschieden gestalten wird. Besteht es darin, dass der Studirende Theil nimmt an der Entscheidung über wirkliche Rechtsfälle, so wird es ganz das Analogon bilden zur Klinik, wo er unter Aufsicht wirkliche Krankheitsfälle behandelt. — Die dritte Sphäre der Wissenschaft endlich wird gleichfalls eine Facultät geben. In ihr ist die höchste Idee und darum der höchste zu verwirklichende Zweck die mit Gott versöhnte Menschheit, das Reich Gottes, in seiner wirklichen Erscheinung die Kirche. Das Studium der Religionswissenschaft auf diesen einen Zweck bezogen verbunden mit der technischen Anleitung ihn zu verwirklichen, ist was die theologische Facultät leisten soll. Sie lehrt, in wie weit in der gegenwärtigen Kirche und der Landeskirche insbesondre sich die Idee der Kirche verwirklicht hat, und gibt Gelegenheit sich in Anwendung der Mittel zu üben, durch welche diese Idee immer mehr verwirklicht, die bestehende Kirche ihrem allendlichen Ziel entgegengeführt werden kann und soll. Das praktische Seminar ist auch hier, sobald das Bedürfniss nach einer Facultät sich zeigt, nothwendig.

Indem die Facultäten in diesem praktischen Bedürfniss ihre Berechtigung haben, sind sie zunächst ein Accessorium, das sich neben der Universität einfindet. Dies sind sie auch factisch in ihrem ersten Auftreten gewesen. In Paris, dem Muster unserer Universitäten entstehen die drei Facultäten der Mediciner (Physiker), der Juristen und etwas später der Theologen neben der *universitas* und bestehen eine Zeit lang neben ihr,

so dass sie alle Nationen befasst, den Rector wählt, so viel Stimmen hat, wie sie alle zusammen u. s. f. Ganz allmählig bekommen sie eine andere Stellung und drängen sich immer mehr in den Vordergrund. Dies ist auch ganz nothwendig je mehr der Staat und das allgemeine Bewusstseyn sich dem Zustande nähert, in welchem wir uns befinden, wo man fast für jede praktische Wirksamkeit das wissenschaftliche Studium für eine nothwendige Vorbildung ansieht. Die Facultäten, die eben Beides mit einander vermitteln, sind darum heut zu Tage eben so nothwendig, wie zu einer Zeit, wo weder der Arzt noch der Geistliche brauchte studirt zu haben, die Universität ganz ohne Facultäten bestehen konnte.

Wir müssen aber, des Folgenden wegen, zusehn was, wenn einmal die Facultäten ihr gegenüberstehn, aus der *universitas* nicht nur geworden ist, sondern werden muss. Wie es in der Natur der Sache liegt, dass eine Allgemeinheit, indem eine Besonderheit ihr gegenüber tritt, selbst zu einer Besonderheit wird — indem sich unter den Pflanzen die Gruppe der Kotyledonen absondert, sind die es nicht sind selbst nur eine Art, oder indem eine Kirche eine Secte als wirkliche Parthei anerkennt, ist sie selbst eben nur eine Parthei und erkennt eine Allgemeinheit (unsichtbare Kirche) über sich und der andern — so zeigt sichs auch hier. Die *universitas* wird, eben weil ihr besondere Sphären der *universitas*, als für sich bestehende Institute, entgegentreten, selbst zu einem besondern Institut, d. h. zu einer Facultät. Diese (die philosophische Facultät) hat daher im Verhältniss zu den übrigen die Eigenthümlichkeit, dass sie einerseits die *universitas* ist, und andrerseits eine besondere Facultät. Die Geschichte bestätigt dies.

Sie lehrt uns dass, indem die Facultäten sich immer mehr vordrängten, die *universitas* zur Artisten-Facultät geworden ist. Als die zu einer Facultät gewordene *universitas* *) enthält sie alle Gebiete des Wissens in sich repräsentirt, einmal die Naturwissenschaften in ihrer ganzen Ausdehnung, zweitens die geschichtlichen Wissenschaften, welche in den höchsten Producten des Geistes, den Sprachen und den Staatseinrichtungen, sich entwickelnde Vernunft nachzuweisen haben, drittens die Wissenschaft welche den Geist in seiner wahren Freiheit und Unendlichkeit zeigt, indem sie lehrt, in Allem nur einen Spiegel des Geistes zu sehn, die Philosophie, die eben so sehr Wissenschaft vom Absoluten ist, als allgemeine Wissenschaftslehre, und die darum, wenn alle

---

*) Nicht nur der Name des *ordo amplissimus*, sondern manche Einrichtungen auf den heutigen Universitäten sind, auch wo sie sehr formell geworden sind, Ueberreste dieser Bedeutung der philosophischen Facultät, andere scheinen wenigstens aus einem Gefühl dieser Bedeutung hervorgegangen zu seyn. Alles was wirklicher Universitätsact ist verlangt nach seinem Begriff die Theilnahme dieser Facultät. Daher jener frühere Gebrauch, dass der Rector nur aus dieser Facultät gewählt ward, oder der heutige, dass der Sprecher der Universität als solcher ihr angehört. Die Ertheilung der *summi honores* ist gleichfalls ein Universitätsact. Den frühern Gebrauch einiger der höhern Facultäten, nur zu promoviren die in der philosophischen graduirt waren, rechnen wir darum zu jenen Ueberresten, den heutigen dass (wenigstens eine) Facultät ohne vorhergegangenes sogenanntes Philosophen-Examen nicht promoviren darf, zu den aus jenem Gefühl hervorgegangenen Einrichtungen. Von der Ertheilung der *summi honores* ist die Habilitation wesentlich unterschieden. Da hier gezeigt werden soll, ob der Doctor, dem als solchen die Fähigkeit Universitätslehrer zu seyn zugestanden ist, die Gaben und Fähigkeiten habe, dem Bedürfnisse einer bestimmten Stelle und Facultät zu entsprechen, so ist sie ein reiner Facultätsact. Die philosophische Facultät als die ursprüngliche Universität ist die untere, weil sie die Basis aller ist, *pia mater omnium facultatum* nach den Wiener Statuten, so wie in einem oben angeführten Beispiel die Kirche, von der sich die andern losrissen, Mutter-Kirche wäre.

Wissenschaften die Vernunft in gewissen Sphären zu erkennen haben, zu zeigen haben wird, was die Vernunft überhaupt ist, so dass sie für die Physiologie, Pneumatologie, Theologie die Logik bildet. Als die wirkliche Encyklopädie der Wissenschaften umfasst daher die Philosophie, und eben so die Facultät die sich nach ihr nennt, was die drei andern Facultäten behandeln. Sie steht dabei zu der theologischen noch in einem specifischen Verhältniss, indem was jener der einzige Gegenstand, für sie wenigstens der höchste ist, daher denn auch historisch die theologische Facultät am längsten mit der *universitas* verschmolzen blieb. — Es ist aber die philosophische Facultät nicht mehr nur *universitas*, sondern sie ist diese zu einer Facultät geworden. Darum wird sie nothwendig Institute verlangen, welche ein Analogon bilden zu jenen in die Praxis einführenden der übrigen Facultäten. Die Praxis aber, zu welcher sie vorbereitet, wird, wie sie selbst, einen specifischen Character haben. Indem nämlich in dieser Facultät sich vor allen andern die ursprüngliche Bedeutung der, rein wissenschaftlichen, Universität erhalten hat, wird sie zu keiner andern Praxis vorbereiten können als zu der, welche die blosse Wissenschaft berücksichtigt. Eine solche Praxis aber ist die Lehrthätigkeit. Sie ist Praxis und verlangt darum auch eine gewisse Technik, sie geht aber nur darauf aus, die Resultate der Wissenschaft von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen, und ihre Praxis ist darum mehr theoretischer Art, als jede andere. Zu dieser Thätigkeit muss eine technische Anleitung gegeben werden, und allgemein pädagogische, so wie naturwissenschaftliche, und historisch-philologische Seminarien werden darum die natürlichen Accessoria der philosophischen

Facultät als solcher seyn. Sie sollen die Fertigkeit geben, in diesen Gebieten des Wissens als Lehrer zu fungiren. Die zuletzt angeführte Sphäre des Wissens, die in der philosophischen Facultät repräsentirt ist, die eigentliche Philosophie, wird eines solchen Instituts entbehren können. In diesem Gebiete nämlich, wo die Resultate nur im Resultiren sind, was sie sind, kann von einem eigentlichen Ueberliefern nicht die Rede seyn, vielmehr ist es zugleich ein Erzeugen und Weiterführen. Darum ist hier die Lehrthätigkeit auf die Thätigkeit des Docenten an der Universität und des Schriftstellers beschränkt. In beiden aber ist das Geltendmachen der Eigenthümlichkeit ein so wesentliches Moment, dass Jeder darauf angewiesen ist, sich seine Technik zu machen. Sollte es, was zu bezweifeln, zweckmässig seyn Philosophie in Schulen zu tractiren, so würden auch philosophische Seminarien am Platz seyn.

Das Resultat unserer Untersuchung ist, dass bei dem gegenwärtigen Character der Universitäten die vier Facultäten so integrirende Bestandtheile der Universität sind, dass eine Anstalt in welcher nur eine fehlte, eben darum nicht mehr eine Universität wäre. Sind wir nun oben zu dem Resultat gekommen, dass die Kirche sich nicht herausnehmen dürfe, die Universität zu beaufsichtigen, so müssen wir auch behaupten, dass dies von jedem ihrer integrirenden Bestandtheile gilt. Die Ansicht aber, welche wir oben berührten, welche von den drei übrigen Facultäten dies gelten lässt, mit der obersten aber eine Ausnahme macht, wird sich diese Folgerung schwerlich gefallen lassen, und scheint auch gerade in dem was wir als Begriff und Bestimmung der theologischen Facultät aufgestellt haben, ihre Berechtigung zu haben. Denn damit, dass die theologische Facultät als ihren höchsten Zweck

anerkennt, dass das Subject vorbereitet werde, die Kirche ihrer Bestimmung entgegenzuführen, damit scheint sie sich doch selbst unter die Controle der Kirche gestellt zu haben. Diese Folgerung, die man allerdings häufig macht, ist eben so seltsam, als wollte, wenn ich mir vorgenommen habe, einem Andern gefällig zu seyn, er nun behaupten, also habe er das Recht, mich dazu zu zwingen. Gesetzt den Fall, die theologische Facultät verpflichtete Jeden, so zu lehren, dass dadurch die Bestimmung der Kirche immer mehr realisirt würde, und eines ihrer Glieder untergrübe die Kirche, so könnte — ganz abgesehn davon dass Jener etwa sagen könnte, ihre Bestimmung sey eben, untergraben zu werden — so könnte, sage ich, nur die Facultät ihn verantwortlich machen, nicht aber die Kirche. Will man dies Letztere behaupten, so muss man consequent seyn, und ganz analoge Forderungen hinsichtlich der andern Facultäten machen. Die medicinische Facultät hat zu ihrem praktischen Zweck das Heilen des Menschen. Dennoch aber steht sie, wenn etwa, wie früher in Preussen, die Medicinal-Angelegenheiten zum Ressort des Ministerii des Innern gehören, nicht unter diesem, und nur der Minister des Unterrichts hat sich um das Treiben der medicinischen Facultäten zu kümmern. Eben so verlangt Niemand, dass die Minister des Innern, der Justiz und der auswärtigen Angelegenheiten die juristische Facultät beaufsichtigen weil doch in diesen die Regierungs- und Justiz-Beamten so wie die Diplomaten gebildet werden. Dies ist ganz richtig, die juristische Facultät erkennt dies als ihre Bestimmung, erkennt aber als ihren alleinigen Vorgesetzten nur den Minister des Unterrichts an. Endlich wenn, wie z. B. in Russland und Frankreich, die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten von dem Unter-

richts-Ministerio getrennt ist, so steht die theologische Facultät nur unter dem letztern. Wir sind weit davon entfernt, jene Trennung auch andern Ländern als Muster vorzuhalten. Gewiss aber ist, dass die Unabhängigkeit der theologischen Facultät von den kirchlichen Autoritäten bei jener Einrichtung auch äusserlich sichtbarer ist, und darum weniger Gefahr eines Vermischens beider Gebiete Statt findet, als wo die Leitung der Universitäts- und kirchlichen Angelegenheiten in der Hand eines Ministers sich findet. Die Einrichtung welche, wo dies ist, Statt findet, dass beide Gebiete in verschiedenen Sectionen des Ministerii verwaltet werden, ist darum dem Begriff der Sache entsprechend. — Bei einer solchen Unabhängigkeit, die wir als das normale Verhältniss ansehn, sind darum die theologischen Professoren als solche, völlig unabhängig von einer jeden kirchlichen Controle. Geflissentlich betonen wir als solche, um einem Einwand zu begegnen den man, trotz seiner Gedankenlosigkeit, oft hört, nämlich dass hier ganz vergessen werde, dass die theologischen Professoren doch Christen und als solche der Kirche unterworfen seyen. Wir nannten jenen Einwand gedankenlos, weil diese Controle über sie als Christen oder Glieder der Kirche, sich nicht auf die theologischen Professoren beschränkt*), sondern den Kliniker oder Romanisten ganz eben so trifft. Wenn darum die kirch-

*) Diese Verwechslung heterogener Begriffe geht unglaublich weit. Vor einiger Zeit lasen wir in einer Zeitschrift mit gesperrter Schrift den Rath, man solle Männer von gewissen Ansichten vom christlichen Lehrstuhl auf den philosophischen verweisen. Wir erschraken. Die Zeitschrift erscheint in der Hauptstadt, wir fürchteten dass ein Gesetz vorbereitet würde, nach welchem die Lehrstühle der philosophischen Facultät Juden und Türken freigegeben seyen. Wir sahen endlich dass christlich anstatt theologisch gelten sollte.

liche Behörde es für nöthig hält, Angriffe gegen die Kirche, die etwa in einer Klinik laut wurden an dem, der sie sich erlaubte zu strafen, so haben wir Nichts dagegen. Nur behaupte sie nicht, bei den Theologen ein grösseres Recht dazu zu haben. Jener Einwand und diese Behauptung beruhen auf der Verwechslung von Glied der Kirche und Diener derselben, hinsichtlich der die Kirche eben so unterscheiden muss, wie der Staat seine Diener oder Beamten von seinen Bürgern unterscheidet, indem er von jenen noch mehr und Anderes fordert, als von diesen.

Diesen Unterschied aggnoscirt nun, ja auf ihn stützt sich ein anderer Einwand, welcher behauptet, der Unterschied zwischen den Facultäten bestehe eben darin, dass die Lehrer der übrigen nur Glieder, die der obersten aber auch Diener der Kirche seyen, was sie ja schon durch den Namen andeute, denn warum sonst würde sie sich die theologische nennen? Wir antworten: eben durch diesen Namen zeigt sie ihre völlige Unabhängigkeit von der Kirche. Wir haben oben bewiesen, dass die Kirche ihrem Begriffe nach keine Theologie haben soll, sondern Satzungen. Wer darum sich einen Theologen nennt, bekennt sich dadurch zu einem Gebiet, welches von der Autorität der Kirche unabhängig ist. Die katholische Kirche hat, wie wir gesehn haben eine Theologie. Darum nannten sich ihre Theologen ganz zuerst weil sie es waren, *Doctores sacrae paginae*, sie aggnoscirten ihre Abhängigkeit von einer von der Kirche adoptirten Theologie indem ihre Dogmatiker sich lange Sententiarier nannten, sie sind noch heutigen Tages ihrem Begriff und der Wirklichkeit nach Kleriker, und darum der kirchlichen Controle unterworfen. Dass sie aber dies sind, und dass sie es seyn

müssen, hat zur Folge, dass eigentlich eine Facultät der katholischen Theologie zwei Aufgaben vereinigt die nicht, oder nur *per accidens*, zu vereinigen sind. Von der einen Seite soll sie ein kirchliches Institut seyn also den Character eines Seminars haben, von der andern Seite soll sie als Universitäts-Institut die freie Wissenschaft repräsentiren. In ganz katholischen Ländern und Universitäten vereinigt sich dies leichter, indem das erste Moment besonders hervorgehoben wird, wie denn ein Jeder, der katholische Universitäten besucht hat, gestehen wird dass dort immer die theologische Facultät viel mehr den Character eines Seminars hat als die andern Facultäten, die Theologie Studirenden viel mehr ein schülerhaftes Ansehn, als die übrigen Studenten. Wird dagegen das andere Moment mehr hervorgehoben, wie dies gewöhnlich da geschieht, wo die Regierung evangelisch ist und die Universität zwei theologische Facultäten hat, so gibt dies immer Veranlassung zu Conflicten zwischen der katholischen Kirche und dem Staat. Jene will (mit Recht, denn sie sind seine Kleriker) die Professoren als solche überwachen, und der Staat will (mit demselben Recht, denn sie sind Professoren) sie vor solcher Ueberwachung sicher stellen. Es ist ein Glücksfall, wenn die Theologie des Professors mit der Theologie der Kirche zusammenfällt, und manche traurige Erfahrung hat gezeigt, wie selten solche Glücksfälle sind, und wie selten in dieser Hinsicht der Staat und die Kirche ein gleiches Interesse haben. — In der evangelischen Kirche verhält sich dies anders. Die Kirche hat wirklich keine Theologie sondern die Schrift und ihre Symbole, deshalb nennen sich die Professoren Doctoren der Theologie und nicht mehr wie früher Doctoren des Worts

oder der Schrift. Die Kirche hat keine Theologie sondern Lehren, sie dagegen haben Wissenschaft; die erstere hat Dogmen, ihre Dogmatik die Letztern. Wäre diese Dogmatik nicht frei, sondern etwa an Melanchthons *loci* so gebunden wie es die katholische an die Sentenzen war des Lombarden, so würden unsere Dogmatiker etwa Locisten heissen. Es bedarf bei ihnen deswegen nicht eines Glücksfalls, um Conflicte zu vermeiden; weil sie nie coincidiren können in dem was sie wollen, so können sie auch nicht in feindseligen Conflict kommen. Die evangelische Kirche kann deshalb theologische Facultäten im wahren (Universitäts-) Sinne dulden und thut dies. Die Kirche hat keine Theologie darum kann sie auch keine Theologie beurtheilen und der, der Theologie docirt, ist als solcher ausserhalb ihrer Controle und ausserhalb des Kirchendienstes. Wir möchten diejenigen welche immer darauf pochen, ja die theologischen Professoren seyen doch Diener der Kirche, fragen, wie sie denn das geschichtliche Factum erklären, dass seit der Reformation die meisten Professoren der Theologie — Laien d. h. nicht ordinirt waren, und es noch itzt sind?

Wir wissen die Antworten zum Voraus, die man auf diese Frage geben wird. Die Einen werden sagen: in unserer evangelischen Kirche habe die Ordination überhaupt keine Bedeutung, und wie darum auf der einen Seite es Länder gebe in welchen die Geistlichen gar nicht ordinirt sondern nur vom Staat introducirt werden, so sey andrerseits jeder Professor der Theologie *eo ipso* Kleriker. Jene Voraussetzung wird von Vielen gemacht und es gibt sehr rechtgläubige Männer, die sie schon deshalb machen, weil sie meinen wir würden sonst genöthigt seyn, uns in England die bischöf-

liche und also apostolische Weihe zu holen, deren Besitz uns gegenwärtig contestirt werden könne. Wir gestehn dass eine solche Maassregel, die von jeher uns daran erinnert hat, was man zu Jenner's Zeit that, uns nicht nur unnütz, sondern geradezu für unsere Kirche verderblich erscheint, weil mit dieser Lymphe (was auch bei der leiblichen einige Aerzte vermuthen) krankhafte, Puseyistische u. a., Stoffe mit herüber kommen müssten. Sobald nämlich, damit eine Ordination gültig sey, dies nothwendig seyn soll, dass der Bischof sie vollzog, so ist auch damit erklärt dass der Ordinirte nicht mehr Diener der Gemeinde ist, sondern ihr Herr, so ist damit gesagt dass es einen Klerus im katholischen Sinne gebe u. s. w. Deswegen aber halten wir die Ordination nicht für überflüssig, nur dass nach uns Niemand Andres ordinirt als das nur aus Priestern bestehende ganze Volk d. h. die Gemeinde, auf welche der Geist des Herrn und der Apostel ausgegossen ist. Sie gibt das Recht zu predigen und die Sacramente zu verwalten. Das Recht aber zu dociren, geben die Universitäten; der Staat endlich gibt das, an einer bestimmten Universität eines der nothwendigen Fächer zu vertreten. Zu Beidem ist nur nöthig, Doctor zu seyn; die dem Pastor unumgängliche Ordination ist hier nicht erforderlich. Darum werden wir auch uns mit einer zweiten Antwort nicht befriedigen die man auf unsere Frage: warum in protestantischen Ländern die Professoren der Theologie in der Regel Laien sind? geben könnte. Diese wäre: dies sey nur ein *abusus* und was wir ein geschichtliches Factum nannten sey nur in einer „ungeschichtlichen Zeit“ geworden. Vielmehr müssen wir hierin ein Verhältniss erkennen was der Natur der Sache entspricht. Wir würden es für eine

Anmaassung halten, wollte der nicht ordinirte Professor der Exegese weil er es ist, ohne die kirchliche Oberbehörde zu befragen, auf die Kanzel steigen, — für eine Nullität, wollte er ein Paar copuliren, — wie wir es für eine Anmaassung und Ungesetzlichkeit halten wenn der Professor der Anatomie, der etwa nie ein Staats-Examen gemacht, Recepte verschriebe. Eben darum aber müssten wir es als den Ruin der Universitäten ansehn wenn sie sich gefallen liessen dass man ihre Lehrstühle mit Pastoren besetzte, die keinen akademischen Grad hätten, ja wir halten es schon für ein sicheres Mittel sie zu ruiniren, wenn man ihnen etwa vorschriebe nur denen die Licenz des Docirens zu geben die schon Pastoren *) sind. Je mehr die Universitäten im Ertheilen dieser Licenz beschränkt sind, um so näher ist ihnen ihr Untergang.

Eben weil die theologischen Facultäten nicht kirchliche Institute sind, eben deshalb müssen wir es für eine Calamität ansehn wenn (wie wir dies von einer Universität wenigstens wissen) anstatt bei einem Consistorio das Examen *pro candidatura ministerii* bei der theologischen Facultät gemacht wird, die also hier als eine kirchliche Behörde oder im Namen einer solchen fungirt. Wir enthalten uns des Urtheils darüber, ob wirklich ausser den Universitätslehrern, auch z. B. nicht unter jüngeren jährlich dazu zu wählenden Predigern, keine geschickte Examinatoren zu finden sind. Wir geben die Unmöglichkeit zu, dennoch müssen wir im

---

*) Dass bei dem Professor der praktischen Theologie dies gewöhnlich der Fall ist liegt in dem besondern Umstand, dass er um zur Technik anzuleiten Techniker seyn muss, dazu aber nur die praktische Erfahrung macht. Hier verhält sichs wie bei dem Kliniker, der als solcher (nicht als Professor der Medicin) Praktiker seyn muss.

Universitäts-Interesse diese Einrichtung beklagen. Wir haben dabei nicht das im Auge, dass seit dieser Einrichtung der wissenschaftliche Sinn sehr abgenommen und einem ängstlichen Anlernen der Hefte der Examinatoren Platz gemacht hat, dass die viele Zeit die dieses Anlernen erfordert allgemein bildende Studien, namentlich philologische und naturwissenschaftliche, ganz unmöglich gemacht hat, dass die miserable Sucht, sich bei seinen künftigen Examinatoren bekannt und beliebt zu machen, dadurch nur zu viel Nahrung findet gerade in der Zeit wo sich ein unabhängiger Sinn entwickeln soll, — alle diese Uebelstände finden Statt, sie sind aber nicht mit jener Einrichtung nothwendig verbunden, da sie ja wegfallen würden, wenn man etwa das Gesetz gäbe, dass Niemand dort examinirt würde, wo er studirt hat. Sondern wir beklagen es im Interesse der theologischen Facultät. Diese ist durch jene Einrichtung wenigstens in einer Beziehung den kirchlichen Behörden responsabel geworden, und die Gefahr liegt nahe, dass diese bald nicht mehr gehörig distinguiren, und weil sie den Kirchenbeamten controliren dürfen, nun auch den Universitätslehrer zu beaufsichtigen versuchen, eine Gefahr die um so näher liegt, als die Professoren selbst anfangen, diese Distinction nicht zu machen.

Hier nun wo wir als das Resultat unseres zweiten Abschnittes dies aussprechen, dass die theologische Facultät prätendiren dürfe, eben so unabhängig von der Kirche dazustehn, wie etwa die medicinische, sey es erlaubt, einen Vorschlag zu beleuchten, der heut zu Tage oft gemacht wird. Es ist derselbe, welcher oben erwähnt wurde, Docenten, welche Irrlehren verbreiten aus der theologischen Facultät in die philosophische zu

versetzen. Da diese Wünsche gewöhnlich ausgesprochen sind hinsichtlich der Privatdocenten, so möge auch nur dieser Fall berücksichtigt werden. Wo nun Zeitungen, oder um das Heil der Kirche besorgte Seelen, dergleichen Anträge machen, tritt als die erste Schwierigkeit dies entgegen, dass man nicht weiss an wen dieselben ihre Bitte richten. Zunächst muss jeder Verständige denken: an die theologische Facultät, denn da diese doch die *venia docendi* gibt, da sie ferner durch ihren Decan jeden Anschlag eines Privatdocenten contrasignirt und dadurch eine über ihn geübte Controle andeutet u. s. w., so scheint es als müsse sie auch befugt seyn, in ihr dringend erscheinenden Fällen was sie gab, zurückzunehmen. Wir wollen ihr daher das Recht durchaus nicht absprechen, Einen den sie für unwürdig hält, von sich auszuschliessen. Wie aber ihr das Recht zustehn soll, denselben einer andern Facultät zu incorporiren, ist nicht abzusehn. (Man wird sich doch nicht etwa darauf berufen dass jeder der seines Adels verlustig erklärt wird dadurch bürgerlich wird?) — Also die theologische Facultät kann jenem Vorschlag nicht nachkommen. Vielleicht aber ist es auch nicht sie, an die man jene Anträge stellt, sondern die Macht, welche alle Facultäten über sich erkennen, das Unterrichts-Ministerium. Diesem kommt das unbestrittene Recht zu, einer jeden Facultät Solche einzuverleiben, die in ihr einen akademischen Grad erworben haben, indem es dieselben zu ausserordentlichen Professoren macht. Demgemäss ist es denn auch geschehn — freilich selten, was die Facultäten dankbar anerkennen müssen, aber es ist geschehn — dass ein Doctor der gar nicht sich als Privatdocent habilitirt hatte, zum Extraordinarius in der philosophischen oder einer andern Facultät ernannt

ward, oder auch dass ein Privatdocent der philosophischen Facultät ausserordentlicher Professor in der theologischen wurde. Bis dahin kann das Recht des Unterrichts-Ministeriums nicht bestritten werden. Ob aber ein Unterrichts-Ministerium das Recht hat, demjenigen welcher die *venia docendi* von der theologischen Facultät erhalten hat dieselbe ohne Mitwirkung der Facultät zu nehmen, dies ist eine ganz andere Frage. Ihre Beantwortung möchte mit der zusammenfallen, die man auf die Frage geben muss: ob ein Ministerium das Recht hat, den Doctortitel (den es nicht verleiht) zu entziehn? Es ist klar, dass hier schon hinsichtlich der formellen Berechtigung Schwierigkeiten eintreten, an welche die nicht zu denken scheinen, welche stets damit bei der Hand sind, vorzuschlagen dieser oder jener irre leitende Privatdocent solle in die philosophische Facultät versetzt werden. Aber gesetzt diese formellen Bedenklickeiten wären erledigt indem die theologische Facultät und das Ministerium sich dahin einigten dass jene die verliehene *venia* zurücknähme, dieses die philosophische Professur (nicht Privat-Docentur, die nur von der Facultät verliehen wird) ertheilte, so entsteht eine andere Frage, nämlich ob eine solche Versetzung materiell zu rechtfertigen ist, d. h. ob sie zweckmässig ist. Dies möchten wir in den meisten Fällen leugnen. Zunächst liegt etwas Herabwürdigendes für die philosophische Facultät in einem solchen Verfahren, durch welches sie genöthigt wird Jemand aufzunehmen der sich vor ihr gar nicht exhibirt hat, nur weil die Andern ihn nicht brauchen können. In der That hat es etwas Empörendes wenn man ganz naiv aus theologischem Munde hört Dieser oder Jener dürfe nicht Dogmatik lesen, weil er völlig irreligiös sey, mit

der Religionsphilosophie sey dies etwas ganz Anderes. (Also um Religions-Philosophie zu lesen dazu genügt, dass man von Religion nichts wissen will? — bedarf es wirklich nicht noch eines andern kleinen Ingrediens, z. B. dass er von Philosophie etwas weiss? —) Es ist doppelt empörend weil, die so sprechen nicht etwa solche sind denen Irreligiosität etwas Verzeihliches ist. Im Gegentheil, sie halten Unglauben für eben so schlimm wie ärgerlichen Lebenswandel, und wir würden uns nicht wundern wenn sie bald anfingen laut auszusprechen was sie längst denken und gelegentlich zu verstehn geben, dass Dieser oder Jener durch seinen sittenlosen Wandel die theologische Facultät verunehre und daher der philosophischen Facultät zugesellt werden müsse. In der That es scheint als wenn die philosophische Facultät als die Straf-Compagnie angesehn wird, zu der Jeder degradirt werden kann, der sich vergeht. Freilich, sie heisst ja die unterste! — Dazu kommt aber noch ein Anderes, nämlich dass gar nicht abzusehn ist, was eine solche Versetzung in eine andre Facultät helfen soll. Dank dem früher erwähnten Examen und dem damit üblich gewordenen Heftreiten, haben unsere Theologen zwar wenig Zeit, bei Andern als ihren Examinatoren zu hören, aber verboten ist es ihnen unseres Wissens noch nicht. Findet darum jener Irrlehrer Anklang und wird dadurch gefährlich, so werden die Studirenden bei ihm hören, er mag Theolog oder Philosoph heissen, ja mehr hören wenn eine — leicht erworbne — Märtyrerkrone ihn ziert, und jene ganze Maassregel wäre der zu vergleichen, dass man einem Docenten weil er gefährliche Dinge lehrt, anbeföhle — seinen Hörsaal mit einem andern (vielleicht grösseren) zu vertauschen. Also selbst dort wo diese Maassregel durch Cooperation der

einzig competenten Mächte ausgeführt würde, müssten wir sie für unzweckmässig halten. Wenn nun aber gar der kirchlichen Ober-Behörde zugemuthet wird darüber zu wachen, oder wenn die Organe der Kirche in Synoden u. dergl. sich herausnehmen anstatt Bestimmungen über ihre Pastoren zu treffen, auszusprechen dass dafür gesorgt werden müsse dass die theologischen Facultäten von Irrlehrern befreit würden, — so ist dies eine solche Confusion der Rechtsbegriffe, dass sie ein Analogon nur dort fände wo ein Justiz-Minister verlangte, dass ein Pandectist der ihm nicht convenirt degradirt, d. h. in eine untere Facultät (z. B. die medicinische) exilirt würde.

3.

Wollte man aber — auch dies ist uns schon vorgekommen — um unsere Argumentation umzustossen, zu der Frage seine Zuflucht nehmen, warum denn die Kirche verlange, dass ihre Diener Theologie studiren, oder zu der Drohung, sie werde ihre Geistlichen nicht mehr unter denen auswählen, welche Universitäten besucht haben, — so hiesse dies eigentlich in ein Gebiet hinübertreten, mit dem unsere Frage Nichts zu thun hat. Wir haben Nichts gewollt, als finden, ob die Universität, oder auch nur die theologische Facultät, ein kirchliches, oder nur der kirchlichen Controle unterworfnes, Institut sey und sind dazu gekommen, dies zu verneinen, damit aber auch gegen jeden Versuch zu protestiren, den die Kirche macht, sich in die Angelegenheiten der Universität zu mischen. Es liegt aber in der Natur der Sache dass wir diese Berechtigung nur haben indem wir sie selbst wieder dem andern Theil einräumen. Hier heisst es *petimus dabimusque vicissim.* Wollten wir in irgend einer Weise die Kirche binden, so müssten wir

uns auch selbst gefangen geben. Auf die Frage darum: was wir Universitäten denn thun würden, wenn die Kirche uns überginge und etwa ihre Geistlichen sich anderswo bilden liesse, ist unsere Antwort: wir würden vernünftiger Weise Nichts thun, oder richtiger: Nichts, als was wir itzt thun, — die Wissenschaft tractiren. Von uns muss dies Recht der Kirche gelassen werden, eben so wie es eine unberechtigte Anmaassung der Universität wäre, wenn sie sich beschwerte wenn Jemand, der nicht studirt hat, ärztliche oder Advocaten-Praxis übt. (Etwas Andres wäre, wenn er sich Doctor nennen wollte, oder wenn man ihr einen Professor geben wollte, der nicht Doctor wäre *).

Obgleich daher auf jene Frage unsere Antwort sehr kurz und bündig seyn kann, so haben wir doch — nicht nur um Manche zu beruhigen, die von unserer Theorie die gefährlichsten Folgen für die Frequenz ihrer Auditorien fürchten, sondern wegen der praktischen Wichtigkeit unserer Frage — ein wenig genauer zuzusehn, ob wirklich die Gefahr da ist dass, wenn die theologischen Facultäten nicht Kirchen-Institute seyn wollen, nun die Kirche auch sich von dem wissenschaftlichen Institut losmachen, und damit den Rath befolgen werde, den ihr bekanntlich der Dr. Strauss laut genug ins Ohr gerufen hat. Wenn wirklich, wie wir behauptet haben, die Kirche keine Theologie hat und keiner bedarf, weil ihr die Dogmen unerschütterlich feststehn, so scheint

---

*) In diesem letztern Fall wäre es wünschenswerth dass die Universität immer protestirte, und wäre der ihr Aufgedrängte der Bedeutendste. Je mehr er dies ist, desto mehr wird Doctor zu werden für ihn eine leichte Förmlichkeit, und so viel Achtung kann die Universität wohl verlangen, dass wer ihr Mitglied werden will, sich einer leichten Förmlichkeit unterwerfe.

sie ja auch der theologischen Facultät nicht zu bedürfen. Allein die Kirche weiss sehr gut, dass in ihren einzelnen Gliedern die Dogmen nicht immer so unerschütterlich fest bleiben, sondern dass, in dem Einen mehr im Andern weniger, ein Zustand des Verwundert- und Zweifelhaftseyns eintreten kann, sie muss deshalb Anstalt treffen, dass diesen zweifelhaft Gewordenen geholfen werde. Die katholische Kirche kann dies noch mehr ignoriren, denn da sie in einer Menge von Instituten (Cölibat z. B.) zeigt, dass ihr der Zustand als der höchste erscheint wo der Mensch sich von der Welt d. h. dem Complex natürlicher und sittlicher Verhältnisse absondert, so hat sie auch damit über die verständige Reflexion, die ein Product des sehr regen Weltbewusstseyns ist, ihr Urtheil gesprochen. Anders ist das bei uns. Die evangelische Kirche — im guten Sinne weltlicher als die katholische — treibt ihre Glieder in die Welt hinein, der sie, wie z. B. dem Staat, eine höhere Dignität zuschreibt. Darum muss sie voraussehn, was erfolgen wird. Je mehr der Mensch der Welt angehört, um so mehr wird das Weltbewusstseyn, der sogenannte gesunde Menschenverstand, in ihm mächtig, um so mehr aber auch das Bedürfniss, dieses mit dem Gottesbewusstseyn zu vergleichen d. h. zu reflectiren über sich und seinen Glauben. Eine Folge dieser Reflexion ist immer mehr oder weniger ein Irrewerden an dem letztern und die Kirche weil sie es veranlasste muss Heilmittel dagegen schaffen. Sind nun ihre Diener dazu bestimmt, in den Einzelnen den Glauben zu stärken und wo möglich zu befestigen, so wird ein grosser, wenn nicht der grösste Theil ihrer heilenden Thätigkeit (der *cura animarum*) darin bestehn, dass sie dem erwachenden Zweifel entgegentreten. Da aber dies nur

kann, wer ihn in sich selbst widerlegt hat, eine solche innere Widerlegung aber nur möglich ist in so weit, als man den Zweifel, ohne ihn durch eine äussere Autorität abzuschneiden, hat gewähren lassen, so bedarf die Kirche zu ihren Dienern Solcher, welche in der Lage gewesen sind dass sie, ohne durch irgend welche äussere Schranken gehemmt zu seyn, diese innere Selbstständigkeit erreichen konnten, d. h. sie verlangt dass ihre Diener theologisirt, Theologie studirt haben. Nicht also um ihret selbst als eines Ganzen willen nimmt sie nur Theologen zu ihren Dienern, sondern um der Einzelnen willen, denen in einer Weise geholfen werden muss wie sie nur der kennt, der sich selber zu helfen gelernt hat. Je mehr die Reflexion, und die mit ihr zusammenhängende „Aufklärung" in den Gemeindegliedern zu arbeiten angefangen hat, um so mehr wird dies Bedürfniss da seyn. Wo sie darum so allgemein geworden ist, wie in unsern Tagen, wird die Kirche am allerwenigsten Andere zu ihren Dienern machen können, als Solche, die die angedeutete Fertigkeit zu erlangen Gelegenheit hatten. Meinen darum in unserer, von Reflexion zerfressenen, Zeit die kirchlichen Behörden, solche Festigkeit sey zu erlangen in Anstalten, welche sie beaufsichtigen, und in welchen den „unbescheidnen" Zweifeln eine Autorität als Schranke entgegengestellt wird, so mögen sie versuchen dergleichen zu errichten. Sie werden eine ähnliche Erfahrung machen, wie man sie in sehr strengen Klosterschulen gemacht hat: das ungebändigte Zweifeln und Schwanken wird anfangen wo man daraus heraus seyn sollte — in der Amtszeit. Sie werden erfahren, dass wie der Mensch gehen und stehen lernt durch Alleinstehen und Alleingehen, dass eben so selbstständige und feste Charactere

und Ansichten nur da sich entwickeln, wo dem jungen Manne eine Zeit lang vergönnt war nur der Wissenschaft und sich selber überlassen zu seyn. Eben so wenig werden wir im Namen der Universitäten ein Wort verlieren, wenn die Leiter der Kirche, meinend dass es wissenschaftlicher Bildung nicht bedürfe, sondern nur eines kräftigen Glaubens, um ein würdiger Diener des Worts zu seyn, wenn sie, wiederum des Dr. Strauss Wort beherzigend, solche dazu erwählen die, nie vom Zweifel tangirt, die Unschuld des unbefangenen Glaubens bewahrten, und diesen mit Energie predigen. Wir können Nichts dagegen sagen. Mögen sie es thun wenn sie es wagen und — dürfen. Denn hier möchte wohl eine Macht hemmend entgegentreten die der analogen Fälle in andern Gebieten zu viele gehabt hat, um nicht zu einer Sicherheit in ihrem Handeln gekommen zu seyn — der Staat. Wie nämlich dieser — und selbst im Namen der Wissenschaft ist Nichts dagegen zu sagen — es stillschweigend zugibt, dass ein Bauer durch seine Curen den Ruhm der berühmtesten Aerzte verdunkelt, bei allen Erfolgen desselben aber weder ihm noch einem Andern ein Physicat gäbe, wenn er nicht gezeigt hätte dass er studirt habe, so würde er wahrscheinlich auch hier handeln. Wo darum ein Schuhmacher oder Leineweber durch seine religiöse Begeisterung einen Kreis um sich versammelt, den er erbaut, und dem er geistlicher Rathgeber ist, da wird er ein Auge zudrücken. Was aber im Conventikel geduldet wird, und vielleicht geduldet werden muss, das wird er bei Besetzung einer Parochie schwerlich dulden, und da wird er verlangen, wenn es die kirchlichen Behörden nicht thun, dass eine Prüfung darüber angestellt werde, ob der Vorgeschlagne auch noch etwas

Andres sey als ein guter Christ, nämlich ein Theologe, wozu der Glaube nicht macht, sondern die Studien.

Gerade dieser Umstand aber, dass der Staat die Kirche anhält, ihre Diener aus solchen zu nehmen, welche Theologie studirt haben, scheint ihr die Berechtigung zu geben, nun vom Staate zu verlangen, dass er für solche Universitäten sorge, wo die Kirchenlehre nicht verunstaltet und der Studirende nicht abtrünnig gemacht wird. Es scheint, als wenn der Staat ohne diese Garantie zu geben, billiger Weise auch jene Forderung nicht machen könne. Ob der Staat das Recht habe, auch ohne solche Garantie der Kirche solche Vorschriften zu geben, dies zu entscheiden, liegt völlig ausserhalb unserer Aufgabe. Gesetzt aber auch, der Staat thäte durch jene Forderung der Kirche Unrecht, so könnte doch darum sie nicht verlangen, dass auch den Universitäten Unrecht geschähe (denn dies geschieht durch Verordnungen die mit ihrem Begriffe streiten), den Universitäten, die ja jene Verordnung weder gegeben noch hervorgerufen haben. Es ist aber jenes Ansinnen der Kirche an den Staat, ihr dergleichen Garantien zu geben, ganz abgesehn von der Unbilligkeit gegen die Universitäten, ein unvernünftiges. Einmal weil es Unmögliches fordert. Denn gesetzt nun, der Staat sorgte für sogenannte orthodoxe Professoren der Theologie, ja er ginge noch weiter, und liesse, damit die jungen Theologen ja nicht Gefahr liefen ihren Glauben zu verlieren, selbst in den andern Facultäten nur solche Lehrer dociren, die orthodox sind, so hälfe dies nicht, so lange er nicht auch den Besuch fremder Universitäten, über die er nichts zu sagen hat, verböte (eine Maassregel die das ganze deutsche Universitätswesen zerstörte) oder so lange den Studirenden — (wie den katholischen

im Beichtstuhl dies geschehen darf, und jenem Standpunkt gemäss muss) — nicht verboten würde, Zweifel erweckende Bücher zu lesen. Wie wenig aber dergleichen Maassregeln helfen, und wie sie nur dazu dienen die Achtung vor den Wortführern der Kirche und dem allzugefälligen Staat zu vermindern, das hat vor hundert Jahren bei dem Verfahren gegen die Wolffsche Philosophie die ganze Welt gesehn. — Der Versuch der Kirche, mit Hülfe des Staats die Universitäten von ihren Bestimmungen abhängig zu machen, ist aber zweitens darum unvernünftig, weil er den, von uns im ersten Abschnitt entwickelten, Unterschied zwischen Dogma und Wissenschaft ignorirt. Man verlangt, dass auf der Universität die Kirchenlehre nicht verunstaltet werde. Bezeichnet man mit diesem Worte (wie man denn auf kirchlichem Standpunkt dies muss) eine jede Veränderung, so verlangt man eigentlich dass überhaupt keine Religionswissenschaft getrieben werde, denn in jeder wissenschaftlichen Erörterung wird das Dogma verändert, indem es aus einer Satzung in ein von der Vernunft Producirtes verwandelt wird, eine Veränderung die nicht, wie eine beliebte unlogische Distinction will, nur die Form betrifft, sondern weil diese, auch den Inhalt. Darum sieht man denn die sogenannten orthodoxen Theologen (mit Recht) ganz andere Dinge lehren, als die Kirchenlehre. Die orthodoxen Dogmatiker unserer Tage behaupten z. B. Gott sey ein persönliches Wesen, und behaupten es sey ein Hauptpunkt, dass Gott Person sey. Davon sagt weder die heilige Schrift etwas, noch auch die Kirchenlehre, die wohl sagt Gott sey drei Personen, niemals aber er sey Person, Persönlichkeit, Selbstbewusstseyn u. dergl. Will man sagen, ja sie spreche nur anders, so heisst das:

sie denkt anders, denn Sprechen ist nur lautes Denken, Redensart ist Denkungsart. Soll darum die Kirchenlehre auf dem Katheder wirklich nicht verändert werden, so darf nur mit den Worten der heiligen Schrift und der Bekenntnissschriften erzählt werden, was wahr ist, während jede Religionswissenschaft darauf ausgeht, die Lehre mit der Vernunft in ein Verhältniss zu setzen d. h. zu rationalisiren. Welche Weise aber des Rationalisirens die richtige sey, dies zu entscheiden kommt der Kirche nicht zu, da diese Frage auf dem ihr fremden Gebiete der wissenschaftlichen Untersuchung liegt. — Wenn man aber endlich von der eben abgewiesenen Forderung, dass die Kirchenlehre nicht verändert werde abstehn, und sie darauf beschränken wollte, dass der Staat wenigstens dafür sorge, dass dem Studirenden Gelegenheit gegeben werde, die unveränderte Kirchenlehre wenigstens kennen zu lernen, weil ja sonst, wie die Erfahrung dies leider bestätige, Manche die Universität verlassen ohne diese Kenntniss zu haben, ja vielleicht gar ein geistliches Amt antreten ohne dass man wisse wie es um sie steht — so wollen wir diese Erfahrung weder in Abrede stellen, noch anstehn, sie eine sehr traurige zu nennen. Dennoch aber können wir die Berechtigung auch der letzten, bescheidnen, Forderung nicht zugestehn, weil auch sie verkennt, was die Bestimmung der Universität ist. Diese sollte nach unserem ersten Abschnitt überhaupt nicht dazu dienen, Kenntnisse beizubringen, und wir sprachen es dort aus, dass das blosse Lernen auf der Universität nicht mehr am Platz sey; eben darum wird sie sich auch nicht die Aufgabe stellen dass der Studirende die Dogmen der Kirche kennen lerne.

Mit der Abweisung der letzten Forderung könnten wir eigentlich unsere Aufgabe als gelöst betrachten, wenn nicht gerade an diesen Punkt sich am Schicklichsten das anschlösse, worauf ganz am Anfange unserer Untersuchung als auf praktische Folgerungen hingewiesen wurde. Unsere Frage hat nämlich für die Gegenwart deswegen eine so grosse Bedeutung, weil von vielen Seiten im Interesse der Kirche die Forderung laut geworden ist, dass die Universitäten mehr überwacht würden, wie denn ohne Ausnahme alle Gründe die wir zu widerlegen suchten, uns von ehrenwerthen für die Kirche besorgten Männern entgegengehalten sind. Dieses so weit verbreitete Verlangen zeigt ein Gefühl an, dass der Zustand der Kirche nicht normal sey und so traurig dies seyn mag, so ist es doch gut, dass man es fühlt. Dass von Seiten derer, welche die Kirche beaufsichtigen und lenken, bei Zeiten Maassregeln ergriffen werden müssen, um den religiösen und kirchlichen Sinn zu heben, das fühlen Alle. Nur welche? ist die Frage. Wir wollen hier nicht darauf aufmerksam machen wie viel es schon helfen würde wenn man die Geistlichen äusserlich so stellte, dass sie eine ehrenvollere Stellung im bürgerlichen Leben einnehmen könnten; dem gemeinen Mann imponirt das Wort mehr, das Einer spricht, der es doch wenigstens dem Schulzen gleich thun kann, und ihn wie jeden Andern würde es erbauen, sähe er öfter als es geschieht ein Pfarramt mit dem Gefühl antreten, mit dem man in die Ehe tritt, mit dem Vorsatz zusammen zu bleiben bis an den Tod. Heut zu Tage tritt Mancher sein Amt an mit dem von der Noth dictirten Vorsatz, nicht seine Gemeinde sondern sich selbst recht schnell zu „verbessern". Wir schweigen, weil wenn man hier anfängt, kein Ende zu

finden ist und wenden uns zu dem, was uns am Nächsten liegt, und was zu berücksichtigen der letzte Einwand, den wir betrachteten, uns nahe legt.

Dieser bestand darin, dass wenn es nach uns ginge, der Fall eintreten könnte, dass der ausstudirt hat, in der kirchlichen Lehre nicht gehörig unterrichtet sey. Wir hatten geantwortet, dass die Universität, auf der überhaupt kein Unterricht gegeben wird, auch für Religionsunterricht nicht zu sorgen habe. Wir wollen zu dieser Antwort itzt eine positive Ergänzung fügen, die nur ein Resultat unserer frühern Erörterungen ist. Wenn aller Unterricht, wie wir gesehn haben, der Schule gehört, so auch der Religionsunterricht, und auf diesen möchten wir die Aufmerksamkeit der kirchlichen Behörde lenken, hier darf und soll sie reformiren, denn dieser gehört nach der Natur der Sache ihr. Weil der Knabe überhaupt Lehrer und Lehrgegenstand nicht so trennt wie wir, so sahen in älterer Zeit, wo jeder Lehrer in der Classe deren Ordinarius er war den Religionsunterricht gab, die Schüler mit jedem Fach die Religion in der Person des Lehrers verbunden. Sie gewöhnten sich darum, die Religion als Etwas anzusehn, was jeden Beruf begleitet und erfuhren sie schon auf der Schule so, wie sie nachher im spätern Leben sie, als alle Verhältnisse durchdringend, sehn und bethätigen sollten. Weil nicht ein besondrer Religionslehrer da war, deswegen erschien die Religion noch nicht als ein abgesondertes Gebiet für sich. Nennen wir nun Christenthum, im Gegensatz gegen christliche Religion, die vom christlichen Geist durchdrungene Totalität von Lebenserscheinungen, so müssen wir es characteristisch finden, dass man in jener Zeit von einem Unterricht im Christenthum sprach,

und nicht von einem in der christlichen Religion. Tritt nun aber die in unsern Tagen herrschende (und vielleicht nothwendige) Trennung der Fächer auf der Schule ein, so erscheint itzt neben dem Griechen, Mathematiker u. s. w. der Religionslehrer, und eben damit erfährt der Knabe, dass die Religion ein eignes Gebiet für sich ist, und lernt itzt das Religiöse als solches kennen. Wenn aber in dem spätern Leben das rein Religiöse, oder das Religiöse als solches, uns nur in den kirchlichen Handlungen begegnet (die man deshalb mit Recht als religiöse Handlungen bezeichnet im Gegensatz gegen christliche Handlungsweise z. B.), so werde auch der Knabe gewöhnt, das Religiöse als solches nur als Kirchliches kennen zu lernen, und empfange darum den Religionsunterricht nur vom Diener der Kirche. Als man noch sagen konnte, es wird im Christenthum unterrichtet, da genügte es, dass der Lehrer Christ war d. h. Glied der Gemeinde, itzt wo Religion unterrichtet wird, muss es ein Diener derselben seyn, ein Geistlicher. Dies Recht, was die Geistlichen z. B. in Frankreich sich nicht haben rauben lassen und welches eben seiner Vernünftigkeit wegen die *université de France* nicht angetastet hat, ist bei uns leider aufgegeben und was ist die Folge? An den Knaben tritt itzt die Religion in der Person eines Mannes, der weil nicht die Weihe der Kirche ihn auszeichnet, ein gewöhnlicher Lehrer ist, und die Religion wird ihm ein gewöhnliches Fach. Ja sie wird ihm ein untergeordnetes Fach, denn so lange gelehrte Schulen bestehn, wird der Grieche und Lateiner der geachtetste Lehrer seyn, diese werden aber schwerlich den Religionsunterricht übernehmen, indem die Philologen sich selten mit Theologie beschäftigen,

unsern Theologen aber die, durch die Examina bewirkte oben angeführte Heftlernerei, es fast unmöglich macht klassische Studien zu treiben. Gäbe ein Ortsgeistlicher den Religionsunterricht, so fiele nicht nur dieser Uebelstand weg, sondern weil er durch seinen Beruf darauf angewiesen ist, die Lehre (und nur die Lehre) der Kirche vorzutragen, und weil in diesem Berufe er geübt ist, die vereinzelten Zweifel, die in der Gemeinde vorkommen und wohl auch bei dem Schüler vorkommen können, auf dem Wege des Räsonnements zu widerlegen, weil er endlich gewöhnt ist, Beides für die verschiedenste Fassungsgabe zu thun, so würde auch dem Schüler wirklich die Lehre der Kirche vorgetragen und er derselben gewonnen werden. Itzt aber sehn wir kaum Einen vom Gymnasium kommen, der etwa den Lutherischen Katechismus — ich will nicht sagen ganz weiss — nur recht kennt, dagegen sind uns Beispiele vorgekommen, dass beim Beziehen der Universität den jungen Theologen Nichts überraschte, was er dort hörte, weil sein Religionslehrer in Prima — die Hefte desselben Professors vorgetragen hatte, zu dessen Füssen er jetzt sitzt. Darum, wenn die Kirche klagt, nach vollendetem Triennio kenne mancher Theologe kaum die Kirchenlehre, so müssen wir die Klage ihr wiedergeben. Warum lässt sie ihn ohne diese Kenntniss auf die Universität kommen?

Lässt die Kirche in der Zeit welche den Universitätsjahren vorausgeht, das Individuum mehr als sie sollte aus ihren Augen, so tritt ein ähnlicher Uebelstand ein in der Zeit, welche auf die Universitätsstudien folgt. Bei allen andern Facultäten tritt das Individuum, wenn es die Universität verlässt, nicht unmittelbar in seinen Beruf, sondern zuerst in gewisse, vorwiegend praktische

Institute, die den Uebergang vermitteln sollen. Der Mediciner, der bis dahin in der Klinik der Universität gearbeitet hat, macht sein Staats-Examen und den Staats-Cursus, der Jurist tritt aus dem Practicum der Universität durch eine Staatsprüfung ins Referendariat, wer Lehrer werden will, macht sein Examen bei der Prüfungs-Commission und dann unter Aufsicht eines Directors sein Probejahr. Es ist nicht nur die Analogie, sondern die Natur der Sache, welche für die Kirche ein ähnliches Institut verlangt, möge es nun in kirchlichen Seminarien, möge es in Vicariatsjahren oder dergl. bestehn. Genug die Kirche muss Jeden, der durch die Meldung zur Candidatur erklärt, er suche einen Kirchendienst, nachdem sie sich durchs Examen überzeugt, dass er fleissig studirt habe, so in besondre Aufsicht nehmen, dass sie Gelegenheit hat, hinsichtlich seiner Gesinnung, seines sittlichen Wandels, so wie seiner praktischen Tüchtigkeit zu einem sichern Urtheil zu kommen, ehe sie ihn anstellt. Hier überzeuge sie sich, ob er Willens und im Stande ist, ihre Lehre zu verkündigen, hier sey er den kirchlichen Behörden so unterworfen, wie der Referendar dem Präsidenten. Und darum haben wir gegen den zweiten Theil des letzten Einwandes, dass die Kirche Gefahr laufe, Leute anzustellen, hinsichtlich derer sie gar keine Sicherheit habe, ob sie ihre Lehre verkündigen können und wollen, — auch nur mit der Frage zu antworten: Warum lasst Ihr dies zu, und warum sind die sieben bis acht Jahre der Candidatur, die mindestens hinzugehn pflegen, für Euch so fruchtlos, während die Staatsbehörden ihre Candidaten, die Referendarien, so gut zu benutzen verstehn? Die Garantie, ob sie durch die Zeit, in welcher wir ihnen nur zu garantiren hatten dass keine äussere

Schranke sie verhindere eine wahre Selbstständigkeit zu erlangen, ob sie da wirklich moralisch und intellectuell gediehen sind, die haben nicht wir zu geben, die müsst Ihr Euch verschaffen. Nur weil Ihr dies versäumt, fordert Ihr es von uns. —

Die Pflicht der Nothwehr hat uns dahin gebracht, die blosse Defensive aufzugeben. Da es einmal geschehn, so sey es erlaubt, noch einen — den letzten — schwachen Punkt unseres Gegners, der kirchlichen Behörden, zu beleuchten. Wir haben oben der juristischen Facultät ganz dieselbe Stellung zur gesetzgebenden und richtenden Function des Staates angewiesen, wie die, welche wir der theologischen Facultät *vis-à-vis* dem Kirchenregiment anweisen. Wenn wir nun sehn, wie die Staatsbehörden, in welchen sich jene Function verkörpert, sich um die verschiedenen Ansichten der Universitätslehrer nicht kümmern, sondern ihre Beamten wählen sowol unter denen, welche mit ihrem Lehrer das Privat-Eigenthum eigentlich als eine Calamität ansehn, als unter denen welchen der ihrige gezeigt hat, das Privat-Eigenthum sey so Alles, dass selbst der Krieg Privatsache des Königs und Niemand zum Kriegsdienst verpflichtet sey — so liegt die Frage nahe, warum sind sie so viel unbesorgter als die Kirche? Die Antwort fällt nicht zum Vortheil der letztern aus: Es kommt weil der Staat viel mehr, als sie die ihrige, seine eigentliche Bestimmung erkennt. Er gibt seine Gesetze, dessen gewiss, dass was er bestimmt Recht sey, ganz so wie die Kirche ihre Dogmen gab. Er bedarf daher für sich nicht einer Rechtfertigung derselben, und hat so wenig eine Rechtsphilosophie, wie sie eine Theologie. Er weiss aber, dass der Einzelne an ihrer Vernünftigkeit irre werden kann, und verlangt daher, dass

seine Diener den Versuch gemacht haben sich von ihrer Vernünftigkeit zu überzeugen, d. h. dass sie Rechtsgelehrte seyen, ganz analog dem, was wir sahen, dass die Geistlichen Theologen seyn mussten. Den Weg zu beurtheilen, auf welchem sie dies versuchten, fällt ihm nicht ein, denn dies ist ein ihm fremdes Gebiet, er begnügt sich im Examen sich zu überzeugen, dass es geschehn sey, und dann verpflichtet er seine Diener nicht auf Hugo's oder v. Haller's Theorie, sondern auf seine Gesetze. Auch bis hierher folgt ihm die Kirche, welche im Examen sich überzeugt von den wissenschaftlichen Studien, und dann verpflichtet auf ihre Symbole. Nun aber beginnt die Differenz. Der Staat handelt *bona fide* und ist eben deswegen sicher, den Organen der Kirche aber scheint diese *bona fides* zu fehlen. Die Verpflichtung, nicht gegen die Symbole zu lehren, findet noch Statt, aber in der Mehrzahl der Fälle denkt, der das Versprechen ablegt und der es annimmt, es sey nicht so ernstlich damit gemeint. Eben dieser beiderseitigen *reservatio mentalis* wegen ist es nachher den Behörden der Kirche moralisch unmöglich, auf die Erfüllung des Versprechens zu dringen. (Ich sage moralisch unmöglich, obgleich ich wohl weiss dass man gewöhnlich sagt, der Staat habe der Kirche die Macht einer solchen Controle genommen, und darum sey es ihr nun physisch unmöglich. Auch wenn die Kirche dies Recht ernstlich wieder in Anspruch nähme, und wenn sie es erhielte, — würde sie unter den gegenwärtigen Umständen anders handeln als heute? —) Darum imponirt es ihr so sehr, wenn Worte wie „Lehrfreiheit" oder „andere Ueberzeugung" ihren Forderungen entgegengehalten werden. Während der Staat, wenn einer seiner Richter weil seine Ueberzeugung

anders ist, gegen die bestehenden Gesetze urtheilt, den Ehrenmann — absetzt, ja während in der Gesellschaft ein Mann, der die feste Ueberzeugung hat, er sey der allein Kluge in der Welt, wenn er diese Ueberzeugung ausspricht wegen seiner Ehrlichkeit weg-, vielleicht ins Irrenhaus gewiesen wird, während dessen soll die Kirche es dulden, ja duldet es, wenn einer ihrer Diener etwa in der Kirche (wo man doch bessere Dinge erwartet) ausspricht, er müsse es sagen, denn es sey seine Ueberzeugung, Murat sey heroischer gestorben als Christus. Schon Semler, der doch wohl eine Ueberzeugung hatte und zu schätzen wusste, hat gezeigt welche Begriffsverwirrung dem zu Grunde liegt, wenn Jemand der bei Annahme eines Amtes sich zur Verkündigung einer gewissen Lehre verpflichtet hat, nun sagen wollte, seine Aufgabe sey, nur seine Ueberzeugungen auszusprechen. — Auch Fichte, der vielleicht eben so viel Gewissen hatte, als Manche unserer Pastoren die erst nachdem sie das Amt haben einsehn, dass sie ihre Ueberzeugung nicht verleugnen dürfen sagt Sittenl. p. 337: „Es ist eine Bedrückung des Gewissens, dem Prediger zu verbieten seine abweichenden Ueberzeugungen in gelehrten Schriften vorzutragen, aber es ist ganz in der Ordnung ihm zu verbieten, sie auf die Kanzel zu bringen, und es ist von ihm selbst wenn er nur gehörig aufgeklärt ist, gewissenlos dies zu thun.“ Hierin liegt es freilich. Etwas mehr Aufklärung wäre Vielen zu wünschen die sich für die Aufklärung in Person halten! — Man sagt dagegen die Symbole seyen veraltet und entsprechen dem Stande der heutigen Bildung nicht. Ob dies wahr ist, ist noch zu beweisen. Jedenfalls wird es sich erst zeigen, wenn man Ernst mit ihnen macht, denn dann wird eine etwanige Differenz zwischen

ihren Bestimmungen und dem was allgemeines Bewusstseyn ist, einen Bruch hervorbringen; nennt man einen solchen Bruch eine Revolution — meinethalben. Diese Revolution wäre eine Krise, die besser ist, als eine schleichende Krankheit, die ohne Krise verläuft, und ein langes Siechthum nachlässt. Uebrigens ändert die Frage nach dem Werth oder Unwerth der Symbole die ganze Sache gar nicht. *So lange* man die Prediger auf die Symbole verpflichtet, muss doch diese Verpflichtung *auch irgend einen Sinn* haben, und auch hier ist der Staat ein Muster, der während er seine Gesetze revidirt, weil er anfängt ihre Unzweckmässigkeit zu fühlen, dennoch verlangt, dass sie als Norm gelten. — Diese Zusammenstellung der Kirche mit dem Staat, der Verpflichtung des Kirchenbeamten mit dem Staatsbeamten pflegt man nun in unseren Tagen nicht gelten zu lassen, ja es wird geradezu als eine klägliche Ansicht bezeichnet welche so die Function des Geistlichen in die „abstracte Rechtssphäre" herabziehe. Wir wollen hier gar nicht darauf aufmerksam machen dass wir, denen der Staat mehr ist als eine Erscheinung des „abstracten Rechts", dies nicht thun wenn wir den Staat der Kirche als Muster vorhalten. Wir wollen gegen alle dergleichen Declamationen nur dies Eine bemerken, dass so lange die Geistlichen sich vom Staat ihr Einkommen garantiren lassen, sie mit ihm, — so lange sie von der Kirchenbehörde Schutz gegen Eindringlinge in ihre Functionen, sie mit dieser, — in einem Verhältniss stehn, das wenigstens Rechtsverhältniss *auch* ist. Ein Rechtsverhältniss aber ist nicht zu denken ohne beiderseitige Verpflichtung. *Bis jetzt* hat nun von Seiten des Geistlichen diese darin bestanden, dass er sich verpflichtet nicht gegen die Bekenntnissschriften — (diese negative Formel möchte die

beste seyn) — zu lehren. Thut er nun gegen sein Versprechen, so hat der andere Theil das Recht, den Vertrag als nichtig anzusehn, und dieses Recht wird hier um so mehr zur Pflicht, je mehr in einer Zeit die, das Versprechen annehmende Kirche, ohnehin als machtlos erscheint *). — Ein andrer Einwurf den man uns wohl gemacht hat, ist, dass dies die Folge haben würde, dass die Gewissenhaften sich vom geistlichen Amte zurückziehn und nur Heuchler es annehmen würden. Dieser Einwurf ist eigentlich im Munde eines Freundes der Kirche nicht zu erwarten, denn er enthält doch gar zu naiv das Geständniss, dass kein ehrlicher Mann glauben könne was die Kirche lehrt, aber in unsern Tagen ist Alles möglich, und darum versuchen wir, ihm zu antworten. Wenn Jemand, dessen Ueberzeugung mit den Symbolen streitet, sich dennoch auf sie verpflichten lässt, so folgt freilich dass er, so lange er im Amte ist, heucheln muss, denn „das eben ist der Fluch der bösen That, dass sie fortwährend Böses muss gebären“. — Es ist dabei auch noch gar nicht ganz entschieden, was der Gemeinde besser ist: die Wahrheit aus des Heuchlers Munde, oder die Lüge von dem verkündigt, der seine Ueberzeugung spricht? Und endlich, seyd Ihr denn bei dem heutigen Zustande die Heuchelei los, wo fast während des verpflichtenden Hand-

*) Sie hat das Recht oder auch vielleicht die Pflicht. Die Forderung aber die man sehr häufig hört, als liege es dem, der sein Versprechen bricht, ob, vom Amt zu gehen scheint auf einer Verwechslung des Moralischen und Gesetzlichen zu beruhn. Gewiss ist, der ein Vergehn beging moralisch verpflichtet, sich anzugeben; es wäre aber doch mindestens naiv, wenn man in einer Stadt wo ungestraft nächtliche Einbrüche geschehn nicht die schlechte Polizei tadeln wollte die die Diebe nicht fängt, sondern diese, weil sie sich nicht stellen.

schlags am Altar, ein leiser Händedruck zu verstehen gibt, man wisse, wie dies gemeint sey? — Geht mir mit dieser Ehrlichkeit! Wage die Kirche was sie darf und soll: den Religionsunterricht in der Schule zu leiten, ihre Candidaten kennen zu lernen und zu beaufsichtigen, ihre Pastoren zu controliren, so wird sie nicht nöthig haben, so wie itzt, wo sie alles dies nicht thut, sich eine Macht dort zuzumuthen, wo ihr keine zusteht, bei den Universitäten! —

Die armen Universitäten! Von einer Seite wird im Namen der Freiheit und Wissenschaft gegen sie angestürmt; weil sie die Wissenschaft zur „Profession machen und ein Ueberrest veralteten Corporations-Wesens" seyen, — von einer andern werden sie als der Heerd der Demagogie dargestellt und ihre Lehrer als besonders staats-gefährliche, streng zu beaufsichtigende Verführer der Jugend, — von einer dritten her erheben sich die Schulmeister und schulmeisterlich Gesinnten, die es beklagen dass der Lehrer nicht an ein Lehrbuch gebunden, der Lernende nicht genug im Besuch der Vorlesungen controlirt sey. — Und nun zu allen diesen noch die Kirche, welche verlangt dass die Wissenschaft sich hinsichtlich ihrer Resultate solidarisch verpflichte und es den Universitäten bei Strafe zur Pflicht machen will, nur zu solcher Forschung anzuleiten, aus der die Kirchenlehre siegreich hervorgehe. Dieser letzte Gegner ist der gefährlichste Feind, weil er sich sein Land hat rauben lassen und, daran verzweifelnd dass er es je wieder erlange, nun sich auf den Nachbarn wirft, um sich durch dessen Aecker schadlos zu halten. — Warum nun alle diese gegen die Universität, so Viele gegen Einen? Möglich, weil sie nicht wie sie sollte als eine compacte Macht sich gezeigt hat, weil sie nur zu sehr den Wahl-

spruch der Niederlanden vergessen hat. — Es wäre Zeit dass sie sich desselben wieder erinnerte und dass alle Facultäten sich als gleich wesentliche Glieder der Universität aber auch nur der Universität erkennten. Keiner von allen liegt unter den gegenwärtigen Umständen so nahe, dies zu vergessen als der theologischen. Das Uebertragen des Examens *pro candidatura ministerii* an die Glieder der theologischen Facultäten lässt wo nicht richtig distinguirt wird, die Facultät selbst wenigstens in einer Beziehung als der kirchlichen Oberbehörde unterworfen erscheinen. Diese Distinction scheinen nun die Organe der Kirche in der Regel nicht zu machen. Daher kann es denn kommen dass die Glieder von Provinzial-Synoden, oder dass hochgestellte Kirchenbeamten bei ihren Vorschlägen zur Hebung des kirchlichen Lebens der theologischen Lehrstühle erwähnen und darüber die Kanzel vergessen. Daher kann es kommen dass kaum Einer Anstoss daran nimmt, wenn in öffentlichen Blättern von „den Geistlichen auf Lehrstuhl und Kanzel" gesprochen wird, daher endlich kommen, dass man, Beides confundirend, weil die Wissenschaft (und eben daher das Katheder) nicht beschränkt werden darf, eine absolute Freiheit für die Kanzel verlangt, auf der doch wohl nicht Wissenschaft vorgetragen wird, sondern Lehre. Allein wie kann man sich über diese Confusion von Begriffen wundern da sogar die, welche dadurch am Meisten leiden, die Professoren der Theologie selbst sich ihrer oft nicht scheinen erwehren zu können. Weil sie als vom Consistorium beauftragte Examinatoren diesem dafür verantwortlich sind, dass nicht Unwissende oder Unwürdige die *candidatura ministerii* erhalten, fangen sie an zu glauben, sie seyen auch als Professoren

der kirchlichen Behörde verantwortlich. Dies braucht nur noch etwas weiter zu gehn und der Punkt ist da, den uns hypochondrisch Gestimmte als nahe bevorstehend ankündigen, dass man nächstens auf Glaubensartikel inquiriren werde um zu entscheiden, ob einer die theologische (d. h. gelehrte wissenschaftliche) Würde des Licentiaten erhalten dürfe. Wohin aber solche Verwechslung nicht nur die theologische sondern am Ende alle Facultäten führt, ist nicht abzusehn. Denn heisst es erst bei der theologischen Facultät: „Consistorien über dir!“ dann können auch bald die Oberbehörden über die juristische, die Schul-Collegien über die philosophische Facultät kommen, Alles der „guten Sache“ wegen. Ja wer steht dafür dass nicht selbst die Mediciner welchen selbst die grössten Anhänger der guten Sache Irreligiosität und Unloyalität zu Gute halten, weil sie — das Leben verlängern, wer steht dafür dass nicht auch sie am Ende in ihren wissenschaftlichen Forschungen gebunden werden? Das Hineinmischen eines jeden fremden Elements bringt die Universitäten ihrem *fuimus Troës* näher; darum sehn wir die Ueberweisung der Consistorial-Examina an die Glieder der theologischen Facultät als ein Danaergeschenk an.

II.

Die Religionsphilosophie als Phänomenologie des religiösen Bewusstseyns.

Es wird oft, und zwar als ein Vorwurf, ausgesprochen, dass die Art wie Hegel, und wie die Meisten nach Hegel, die Religionsphilosophie auffassen, nothwendig dahin führe an die Stelle der speculativen Theologie eine Phänomenologie des religiösen Bewusstseyns zu setzen. Abgesehn davon dass in einer Zeit, wo die Theologie nach dem Zeugniss vieler ihrer Hauptsprecher ganz auf einer Frömmigkeitstheorie oder einer Analyse des frommen Bewusstseyns beruht, es seltsam erscheint dass man der Philosophie hieraus einen Vorwurf macht, ist zuzusehn, was in jener Behauptung liegt. Eigentlich zwei Sätze, die von einander zu trennen sind.

Jener Vorwurf behauptet erstlich: die Religionsphilosophie sey nur eine Entwicklung des religiösen Bewusstseyns. Damit ist nun eigentlich nur gesagt was die Religionsphilosophie durch ihren Namen selbst zu seyn vorgibt, denn wenn Naturphilosophie Entwicklung der Natur, Rechtsphilosophie Entwicklung des Rechts ist, so kann unter einer Religionsphilosophie nur eine

Entwicklung der Religion d. h. des Gottes*bewusst*-seyns erwartet werden. Wenn daraus weiter gefolgert wird, dass dann doch die Religionsphilosophie nur Gott darstelle wie er gewusst werde oder wie er im Wissen sey, so wollen wir dies gar nicht leugnen. Wie Gott ausser dem Wissen ist hat die Religionsphilosophie nicht zu betrachten, ja es ist ihr sogar ganz unmöglich Gott wie er ausser unserm Wissen ist, d. h. wie er *nicht gewusst wird* darzustellen, aus demselben Grunde warum es unmöglich ist einen Gegenstand zu sehn wie er sich nicht in unserm Auge spiegelt, und warum die Vernunft zu schwach ist alles Widersinnige zu fassen. Also dies ist auch wahr, dass die Religionsphilosophie nur unser Wissen von Gott darstellt. Will man aber dann endlich aus den beiden zugegebenen Sätzen folgern: also lehre die Religionsphilosophie gar nicht wie Gott eigentlich *sey*, so beruht dieser Schluss auf zwei Voraussetzungen welche beide noch nicht zugegeben wurden, auf der nämlich, dass Gott ausser dem Wissen *sey*, dann aber dass sein Seyn ausser dem Wissen und in dem Wissen *ganz disparat* sind. So lange diese beiden Voraussetzungen von dem Gegner nicht bewiesen sind (was ihm hinsichtlich der ersten schwerer werden möchte als er glaubt, hinsichtlich der zweiten vielleicht unmöglich), so lange gilt jener Schluss nicht und eine Religionsphilosophie *kann* sehr wohl, indem sie darstellt wie Gott gewusst wird eben dadurch auch dargestellt haben wie er ist. Dieses *Kann* aber weist auf die

zweite Bedenklichkeit hin, die unserm Vorwurf zu Grunde liegt. Es scheint nämlich als wenn die Religionsphilosophie indem sie gar nichts will als die Entwicklung des religiösen Bewusstseyns darstellen, dabei aller Sicherheit darüber entbehrt, ob irgend eine seiner

Entwicklungsstufen, und welche, die absolute Manifestation dieses Bewusstseyns sey. Mit andern Worten: nur die erscheinenden Religionen wird sie darstellen; ob unter diesen und welche die wirkliche Religion ist, in der die Erfahrung nur ein Moment, das, so scheint es, kann sie nicht entscheiden und darum eben ist sie Phänomenologie. Es entsteht hier nun die Frage ob es ein Kriterium gibt und welches dies ist, wodurch entschieden werden kann ob wirklich eine Gestalt des religiösen Bewusstseyns ihren Gegenstand adäquat weiss; ohne ein solches Kriterium wäre man einem Subjectivismus verfallen, in dem man dem Juden, Muhamedaner und Christen ganz gleiches Recht einräumen müsste, seine Religion als die absolute Form des religiösen Bewusstseyns anzusehn. Wollte die Religionsphilosophie dies Kriterium in einer über die Vernunft hinausgehenden Offenbarung suchen, so hiesse dies ihre Insolvenz erklären, und hülfe ihr nichts, weil der Muhamedaner sich auf seinen Khoran beriefe u. s. w. Vielmehr gibt es für sie nur ein solches Kriterium, und dies ist die Vernünftigkeit des religiösen Bewusstseyns. Jede Form des religiösen Bewusstseyns in der die Religionsphilosophie Vernunft nachweisen kann, ist dadurch gerechtfertigt, jede ferner von der sie zeigt dass das Bewusstseyn ohne sich zu widersprechen nicht bei ihr stehn bleiben dürfe ist als eine nur erscheinende, relativ wahre, erkannt, die endlich welche, selbst die nothwendige Consequenz alles andern, keiner weitern Consequenz bedarf weil alle Widersprüche in ihr getilgt sind, ist die über alle Relativität hinausgehende d. h. absolute, ist die in welcher die Erscheinung sich ganz mit dem Wesen erfüllt hat d. h. die wirkliche Religion. Indem sie zeigt dass in dieser Gott gewusst wird,

wie er vernünftiger Weise gewusst werden muss, kümmert sie die Frage nicht weiter ob Gott auch so sey; den Gott der anders seyn kann als es vernünftiger Weise gedacht werden muss, überlässt sie den Alogern. Hieraus aber folgt, dass wenn man die Religionsphilosophie Phänomenologie des religiösen Bewusstseyns nennen will dies nur in dem Sinn geschehn darf, wie das Werk welches diesem Namen das Bürgerrecht gegeben hat, so genannt werden darf. Wie Hegels Phänomenologie dort endigt, wo das erscheinende Wissen dem wirklichen (absoluten) Wissen Platz macht, so hört auch die Philosophie der Religion dort auf, blosse Phänomenologie zu seyn, wo sie den Uebergang zu der absoluten Religion gemacht hat, nicht weil sie nun etwas Andres betrachtete, als das religiöse Bewusstseyn, sondern weil sie es betrachtet wie es nicht mehr nur erscheinendes, endliches ist.

Dies steht also fest: die Religionsphilosophie hat nur das religiöse Bewusstseyn zu betrachten und zu entwickeln. Zwei Momente aber sind es, welche jedes Bewusstseyn constituiren: Gegenstand und Wissen, jenes der Inhalt dieses die Form des Bewusstseyns, beide Correlata und so gewiss sich mit einander ändernd wie es gewiss ist dass die sinnliche Perception Sehen ist wenn sie es mit Farbe, Hören wenn mit einem Ton zu thun hat. Eben so lassen sich an dem religiösen Bewusstseyn diese beiden Momente unterscheiden, das objective, der Inhalt, — den man (wenn das Wort Begriff oder Idee nicht urgirt wird) als Gottesbegriff, Gottes-Idee bezeichnen kann, — und das subjective, die Form des Bewusstseyns. Die Religionsphilosophie wird daher eben sowol eine Entwicklung des Gottesbegriffs seyn müssen als eine Entwicklung der Form des reli-

giösen Bewusstseyns. Indem sie das Erstere ist wird sie einen mehr metaphysischen, indem das Letztere mehr einen psychologischen Character haben. Es ist nun nicht zu leugnen, dass man bisher jenes erstere Moment vorzüglich, ja auf eine einseitige Weise hervorgehoben hat. Denn wenn gleich die Erkenntniss, dass mit der Aendrung des Gottesbegriffs auch die Form des Bewusstseyns sich ändern müsse, solchen Aeusserungen zu Grunde liegt wie die, dass es im Wesen der heidnischen Religionen liege blosses Gefühl zu seyn, so ist doch der darin liegende Gedanke von dem der ihn aussprach, nicht weiter ins Einzelne verfolgt, und von Andern nicht genug beachtet. Hegel hat zuerst ausgesprochen dass die (d. h. alle) Religion Vorstellung sey. Obgleich er selbst in seiner Religionsphilosophie mit Recht Formen des religiösen Bewusstseyns behandelt bei denen auch keine Spur von religiösen Vorstellungen sich zeigt, so hat man doch jenen Satz bei dem er offenbar nur an die höhern Formen dachte, stets wiederholt, und dadurch sich zu der Ansicht bekannt und dieselbe genährt, als seyen alle Formen des Bewusstseyns leere Behälter in die Alles hineingehe und als könne z. B. die Vorstellung irgend etwas Andres enthalten als Allgemeines, d. h. Gedanken. Es möchte Zeit seyn, diesem Irrthum zu begegnen, und zu zeigen wie die Stufenfolge der Religionen eine immer höhere Potenzirung der Form des Bewusstseyns ist, so dass die absolute Religion sich als die zeigte in welcher das Bewusstseyn zur absoluten Form gekommen ist. Es wäre aber wenn wir diese isolirten, unser Unternehmen nur das diametrale Gegentheil von dem, was wir oben Einseitigkeit nannten und darum selbst eine; es soll darum indem wir die wesentlichen Stufen darstellen wollen die das religiöse Bewusst-

seyn durchläuft um zur absoluten Religion zu werden, immer nachgewiesen werden, wie die richtigere Fassung des Inhalts zugleich mit einer höhern Form des Bewusstseyns zusammenfällt.

1.

Als eine Voraussetzung ohne die kein Anfangspunkt zu gewinnen, werde der Satz hingestellt: Wie der Mensch so sein Gott, d. h. die religiösen Gefühle, Vorstellungen u. s. w. sind durch den ganzen geistigen Zustand des Menschen bedingt; ist er roh, so sind auch sie es, steht er auf einer höhern geistigen und sittlichen Stufe, so ist auch seine Religion geistiger, sittlicher. Dieser Satz wird heut zu Tage wo genauere Bekanntschaft mit rohen Völkern genugsam gezeigt hat, was es mit den Fabeln von idealen religiösen Vorstellungen der Rothhäute u. s. w. für eine Bewandniss hat, weniger Widerstand finden, als in den Zeiten wo Rousseau die Ansichten beherrschte. Mehr aber möchte ein andrer Widerspruch erfahren, der doch eigentlich nur eine Folgerung ist aus jenem, dass eben darum die Religionsphilosophie wenn sie systematisch verfahren will, anfangen muss mit den Religionen der Naturvölker, weil man nur bei diesen, der Unmittelbarkeit verfallenen Völkern, die Religion in ihrer Unmittelbarkeit finden wird. Man sträubt sich gegen diese Consequenz weil die Hypothese einer Urreligion, mag man diese mit den Symbolikern als Naturpantheismus, mag man sie mit manchen Philosophen als abstracten, an Sabäische Vorstellungen erinnernden, Monotheismus, mag man sie endlich mit vielen Orthodoxen als eine Religion ansehn gegen welche der Standpunkt des Gesetzes ein Rückschritt und dessen Reintegration in dem Prophetismus sich zeige, — diese Hypothese hat noch immer der Anhänger gar viele,

und diese verlangen dass mit der Religion des Paradieses begonnen werde. Sie vergessen dass in diesem, mag es enthalten haben was es wolle, und der Zustand des Menschen in ihm noch so vortrefflich gewesen seyn, gerade für das kein Platz war was die Religionsphilosophie allein betrachtet, für die **Religion**. Ehe der Mensch sich vor Gott gefürchtet hat ist es unmöglich dass er Gott scheue, ehe er Gewissensbisse erfuhr dass er sich ein Gewissen aus Etwas mache; beides aber liegt im Begriff der *religio*, und handelte sichs um Autoritäten, so liesse sich anführen dass die Erzählung in der Genesis von den zwei Stücken ohne die keine Religion existirt, — nämlich Opfer und Anrufungen, — die ersteren vor dem Fall nicht erwähnt, von den zweiten sogar ausdrücklich sagt, sie hätten erst nachher begonnen. Dies stehe also fest dass die Religionsphilosophie nur die Gestalten der Religion zu betrachten hat, die in der geschichtlichen Zeit aufgetreten sind, und dass sie sie zuerst dort aufnehmen wird, wo sie am meisten den Character der Unmittelbarkeit hat. Es fragt sich welche Gestalt wird die Religion hier haben und was enthalten? Es wird sich zeigen dass bei der untersten Stufe die Antwort auf diese beiden Fragen zusammenfällt, während weiterhin beide immer gesondert betrachtet werden müssen.

Wenn es die intelligente Natur des Menschen ist, wodurch er der Religion fähig ist, so wird es auch keine einzige Stufe der Intelligenz geben, die als solche unfähig wäre den religiösen Gehalt in sich aufzunehmen. Nur das Nicht-intelligent-(d. h. Thier-)seyn wäre ein absolutes Hinderniss. Wenn nun aber ferner das Verhältniss der verschiedenen Entwicklungsstufen der Intelligenz dieses ist, dass wer sich auf die höhere erhebt

damit die niedere nicht absolut verlässt, sondern sie auf die höhere mitnimmt, so wird auch wenn das religiöse Bewusstseyn eine höhere Form annimmt, die niedere immer mit beihergehen. Nicht also darin wird die Verschiedenheit der einzelnen Formen des religiösen Bewusstseyns bestehn, dass die höhere gar nicht ist was die niedere, sondern vielmehr dass diese nur ist, was jene auch. Die Religion welche zu ihrer Form nur die unterste Gestalt der Intelligenz hat, wird von ihrer formellen oder subjectiven Seite am niedrigsten stehn. Dass eben darum dasselbe auch von ihrer objectiven oder gegenständlichen Seite gelten werde (was wir wegen des correlaten Verhaltens beider Seiten vermuthen müssen) wird gerade bei dieser ersten Stufe sich leichter nachweisen lassen als bei allen andern, weil hier Subjectives und Objectives noch gar nicht geschieden sind. Die erste Stufe nämlich der Intelligenz ist, wie die Psychologie lehrt, das Gefühl, d. h. auf dieser ihrer untersten Stufe hat das intelligente Wesen nicht sowol mit einem Gegenständlichen zu thun als nur mit seinem eignen Zustande, indem es auf seine unmittelbaren Bestimmtheiten bezogen ist. Deswegen fühlt man nur sich auf eine gewisse Weise bestimmt, nicht aber den bestimmenden Gegenstand auf den man etwa schliesst. Deswegen endlich wird in jedem Gefühl zugleich das Verhältniss des Fühlenden zu seinen Bestimmtheiten empfunden, welches je nachdem es harmonisch oder disharmonisch ist, das Gefühl zu einem Gefühl der Lust oder Unlust macht. In einer dieser Formen muss jedes Gefühl auftreten. Das Gefühl als eine Form der Intelligenz kann religiösen Character haben, und die erste Gestalt der Religion wird also seyn dass sie Gefühl ist. Jede, auch die höchste, wird dies seyn. Es gibt keine

Religion, die nicht (auch) Gefühl wäre; die aber, welche sich über die Gefühlsform gar nicht erhöbe, würde freilich die unterste Form der Religion seyn. Die erste Hälfte dieses Satzes stimmt so sehr mit Schleiermachers Ansicht überein, dass es als eine Inconsequenz erscheinen könnte, dass die zweite ihr so widerspricht. Auf jene Ansicht ist daher einzugehn. Das Gefühl worin nach Schleiermacher die Religion bestehen soll ist das der absoluten Abhängigkeit, mit Ausschluss alles Freiheitsgefühls, so dass es mit dem zusammenfällt welches Fessler einmal sehr schön als das Gefühl beschreibt wo es nur ein Gebet gebe, das Gebet: Du bist. Das heisst das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist das Gefühl des völligen Verschwindens im Göttlichen, der völligen Selbstlosigkeit ihm gegenüber, und der absoluten Passivität. Daher ist das Schleiermachersche Abhängigkeitsgefühl nur ein Versuch, das als einen subjectiven Zustand auszusprechen was der Spinozismus als objectives Verhältniss behauptet hatte, die Substanzlosigkeit der Einzelwesen. Durch diese subjective Fassung aber wird in der That der Spinozistische Standpunkt verlassen, weil der Pantheismus gemildert. Indem nämlich der Fühlende sich fühlt, spricht in dem Gefühl das „Ich bin" jenem „Du bist" gegenüber so laut mit, dass man sagen muss im Gefühl ist man über die schlechthinnige Abhängigkeit hinaus. Dies fühlt Schleiermacher selbst, daher gibt er selbst zu, dass das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl eigentlich nicht einmal Gefühl sey. Er war ein zu guter Psycholog um nicht zu wissen dass Lust und Unlust nothwendige Formen des Gefühls seyen, nur das Abhängigkeitsgefühl soll davon eine Ausnahme machen und nicht unter diesen Gegensatz fallen. Will man deshalb jenen Zustand der völ-

ligen Selbstlosigkeit und Passivität, in dem der Mensch noch unmittelbar Eins ist mit dem Göttlichen, schon Gefühl nennen, so werden wir das Gefühl von dem wir gesagt haben dass es die erste Form des religiösen Bewusstseyns sey, praktisches Gefühl nennen. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist darum, weil mehr oder minder bewusstlos, nicht Bewusstseyn des Göttlichen, d. h. nicht Religion. Daraus folgt aber nicht dass jene Ansicht Schleiermachers nur irrig sey, vielmehr enthält sie einen bleibenden Werth für alle Religionsphilosophie. Sie hat nämlich besser als dies irgend wo geschehen ist den Punkt fixirt, welcher ohne selbst schon Religion zu seyn, doch die Grundlage aller Religion ist. Dies ist nämlich das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl wirklich, es ist Grundlage alles religiösen Bewusstseyns d. h. es muss aufgehört haben damit das religiöse Bewusstseyn da sey, in dem es dann als aufgehobnes Moment enthalten ist. Schleiermacher selbst wird zu dieser Ansicht gedrängt; er muss zugestehn dass empirisch das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nirgends vorkommt, sondern jedes wirkliche religiöse Gefühl ausserhalb desselben steht und die Form der Lust und Unlust hat. Wir würden uns darum ganz mit Schleiermacher einverstanden erklären, wenn nicht nach unsrer Ansicht das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl das Eden wäre über welches das religiöse Bewusstseyn hinaus ist, nach Schleiermacher dagegen das neue Jerusalem zu dem es hinzustreben habe, eine Ansicht die es ihm eben unmöglich macht, den Pantheismus zu überwinden.

Dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl — d. h. dem Noch-nicht-Gefühl, der Noch-nicht-Religion — am nächsten steht nun die unterste Gestalt des religiösen

Bewusstseyns, d. h. die Religion als wirkliches, unter dem Gegensatz von Lust und Unlust stehendes, Gefühl. Es fragt sich, welche dieser beiden Formen es haben muss? Dass der Mensch fühle, dazu ist er gekommen indem er sich als etwas für sich erfasst; in der unmittelbaren Einheit mit dem Göttlichen als seiner Substanz, konnte er dies nicht, also fühlt sich der Mensch erst wo er von dieser losgekommen ist, und fühlt sich in dieser seiner Trennung. Das Gefühl aber dieses Getrenntseyns von seiner Substanz ist Gefühl des Mangels, des Schmerzes, und darum ist die erste Form des religiösen Bewusstseyns: Mangelgefühl, Schmerzgefühl, ein Satz aus dem noch mehr unsere Berechtigung erhellt die Religion als praktisches Gefühl zu bezeichnen, da nur das Gefühl des Mangels zur Praxis treibt, während das Gefühl der Befriedigung theoretischer Art ist, da in ihm die Activität erlischt. Das religiöse Gefühl als dieser empfundene Widerspruch treibt eben dazu den Widerspruch zu lösen, d. h. zu dem, was wir Cultus nennen. In diesem identificirt er sich mit dem, was er als seine eigentliche Substanz und Wahrheit ansieht. Darum ist es hier auf diesem Standpunkt die Noth und zwar nur die Noth die beten lehrt, ein Gedanke den bekanntlich die immer ausgebeutet haben, welche die Religion nur als Erzeugniss menschlicher *misère* ansahn. Das Wesentliche aber ist, dass hier das Subject nur sich als elend oder Mangel habend fühlt, nicht aber auf einen Gegenstand sich bezieht (das Gefühl ist, wie Schleiermacher mit Recht sagt, kein „gegenständliches Bewusstseyn"), so dass hier die subjective und objective Seite der Religion unmittelbar zusammenfallen. Ist nun aber die unterste Gestalt der Religion bei dem Menschen zu suchen der auf der untersten Stufe der Entwicklung

steht, bei dem rohsten; besteht ferner die Rohheit des Menschen darin dass er seine Bestimmung, sich aus dem Naturwesen herauszubilden zum geistigen Wesen, am wenigsten realisirt hat, so fragt sich wie wird sich das religiöse Gefühl bei dem sogenannten Naturmenschen gestalten? Sobald der Mensch sich als Mensch zu fühlen beginnt, so findet er sich in einem negativen Verhältniss zur Natur, die ihm, der sich doch ein Bessrer fühlt als das Thier, Dornen und Disteln trägt, während sie dem Thier seine Nahrung gibt. Andrerseits eben erst von ihr losgekommen hat er die Erinnerung eines Zustandes in welchem sie ihm eine eben so gütige Mutter war, indem er unmittelbar eins war mit ihr, und Alles war und that was er und wie er es ihr hiess. Das Gefühl dieses Widerspruchs treibt ihn nun dazu durch Lösung desselben sich zu befriedigen. Wäre er nicht da, so wäre er ganz zufrieden, wie das mit der Natur identische Thier; nur die Ungefälligkeit der Natur macht ihn religiös, denn sie lässt ihn die Trennung fühlen zwischen ihm und seiner Substanz (Mutter). Das Gefühl der physischen Noth fällt hier mit dem religiösen Gefühl zusammen. Hätte der Mensch das Bewusstseyn seiner geistigen Natur und Bestimmung, so würde jener Widerspruch ihn dazu bringen entweder sein Uebergewicht über die Natur geltend zu machen indem er, ihre Gesetze benutzend selbst auf einem Umwege auf sie einwirkt und sich so gegen sie schützt, oder wo er dies nicht vermag sich mit der allgemeinen geistigen Macht (im Gebet) zu identificiren und dadurch sich gegen die Natur zu wehren. Weil er aber sich noch der Natur so verwandt fühlt, so wendet er sich anstatt dem Abendlande des Geistes, dem Morgenlande der Natur zu und sucht gewaltsam wieder einzubrechen in das, auf

ewig verlorne, Paradies der Natürlichkeit, d. h. er sucht sich zu einem Zustande zu erniedrigen — er hält es für eine Erhebung — wo er selbst, möglichst ein Naturwesen geworden, unmittelbar, wie früher, mit der Natur in Frieden leben, unmittelbar auf sie einwirken kann. Dies aber gibt den Begriff des Zauberns, in welchem allein auf dieser Stufe der Cultus besteht. Das Zaubern als ein Verzichten auf den Vorzug des Geistigseyns ist ein Thun das einer geistigen Religion als das Unvernünftigste erscheinen muss (als Aberglaube oder als Bund mit der Unvernunft selbst). Dennoch aber muss anerkannt werden, dass es ein religiöses und berechtigtes Thun in dem Vernunft ist, freilich in verkehrter Weise. Jenes, weil der Mensch im Zaubern Frieden sucht mit dem worin er seine allgemeine Substanz anerkennt, und er ihn durch sein eignes Thun erreichen will, — dieses weil selbst in der Verirrung des Zauberns er seiner Erhabenheit über die Natur gewiss werden will. (Wo das Thier winselt, da zaubert er.) Die Verkehrung besteht darin dass hier jeder Mensch in seiner natürlichen Einzelheit sich die „Gewalt im Himmel und auf Erden zuschreibt", die nur dem Menschen gegeben ist und dem, der, sich über die Natürlichkeit erhebend, mit dem Menschen sich identificirt.

Gerade aber an dem, was wir als das Vernünftige in der Zauberei anerkannt haben lässt sich zeigen, dass das religiöse Bewusstseyn zu einer höhern Stufe sich erheben muss, auf welcher es sichrer erreichen wird, was es im Zaubern wollte. Es wollte sich seiner Macht über die Natur gewiss werden, darum bedrohte es den Himmel u. s. w. Es kann aber eintreten, dass der Himmel nicht gehorcht und so hängt es von einem Zufall ab, ob es befriedigt oder beschämt wird. Es wird um

seinen Zweck sicher zu erreichen so zaubern müssen, dass wenn der Zauber gelingt die Ehre ihm zukommt, während es im Fall des Misslingens die Schande nicht auf sich zu nehmen hat. Dies geschieht indem vermittelst eines Zaubermittels, d. h. indirect gezaubert wird, wozu deshalb die Zauberei überall so schnell fortgeht, weil dies ihre vernünftigste Form ist. Das Zaubermittel wird verklagt und an ihm der Regress genommen, wenn die Absicht nicht erreicht wurde. Mit diesem Uebergange ist zugleich eine wesentliche Veränderung mit der Form des religiösen Bewusstseyns vorgegangen. Itzt nämlich indem es die Zaubermacht die es in der directen Zauberei in sich fühlte, aus sich hinaus in irgend ein Ding projicirt hat, ist dieses selbst sein Object und es zur religiösen Anschauung geworden. Dieser Uebergang ist ein Fortschritt, denn die Anschauung ist die im Gefühl zwar latitirende aber darüber hinausgehende Stufe der Intelligenz, in welcher diese was bis dahin ihre unmittelbare Bestimmtheit war, von sich ablöst und in Raum und Zeit projicirt. Die indirecte Zauberei nennen wir Fetischdienst. Er ist die zweite Form in der das religiöse Bewusstseyn sich darstellt. In ihm ist objectiv gemacht, was das Bewusstseyn bis dahin als seinen eignen Zustand fühlte. War aber dies nur Gefühl des Mangels, des Schmerzes gewesen, so wird auch der Fetisch nothwendig nicht als ein wohlwollendes, sondern vielmehr als ein übelwollendes Ding dem Bewusstseyn gegenüberstehn — ganz wie das Gefühl eines Stichs nur die Anschauung eines stechenden Dinges geben kann — der Fetischdiener hat daher, was die directe Zauberei nicht hatte, seine Götzen aber diese sind böse, das religiöse Bewusstseyn ist deshalb stete Furcht. Hier ist es richtig dass *timor*

est qui Deos facit. Die Religiosität hat hier Aehnlichkeit mit unserer Gespensterfurcht. Sobald kein Gegenstand zur Furcht da ist, der Fetisch gethan hat, was man wollte, verhöhnt und verlacht man ihn, kurz hört die Religiosität völlig auf. Mit dem Objectivmachen aber der Zaubermacht wird eine weitere Consequenz verbunden seyn. Das Bewusstseyn fühlt nicht mehr sich als diese auf die Natur unmittelbar einwirkende Macht, sondern schaut diese an. Was sie aber anschaut ist doch nur Zaubermacht des menschlichen Individuums; es ist daher ganz folgerichtig dass ihm die Zaubermacht erscheint als ein ihm objectives d. h. als ein andres menschliches Individuum — der Zauberer *). Diesem wird von dem religiösen Bewusstseyn sogar die Wahl des Fetisch überlassen, denn es will selbst nicht einmal die Gefahr des Fehlgriffs wagen; ihm bleibt immer der Regress an dem Zauberer zu dem es sich in ähnlicher

---

*) Der Uebergang dazu dass in einem andern Individuo die absolute Macht angeschaut werde ist eine Folge davon dass das religiöse Bewusstseyn was es will und sucht nicht mehr in sich fühlt. Daher wird auf allen Stufen des religiösen Bewusstseyns, wo seine eigentliche Bestimmung als ein stets unerreichtes Jenseits ihm gegenübersteht, das Bedürfniss entstehn solche anzuschaun welche jener Bestimmung nachgekommen sind, die Heiligen und Seligen. Was hier die Zauberer, das sind bei höherer Entwicklung die Priester. Diese finden sich daher überall wo das religiöse Bewusstseyn was es seyn will als unerreicht — etwa als Sollen, Gesetz — weiss. Wo es seine erfüllte Bestimmung innerlich erfährt, da verschwinden die Priester, nicht weil alle Laien sondern weil alle Priester sind. Nicht als wäre sie Erfindung der Priester sondern aus innerer Nothwendigkeit, findet sich überall wo besondere Priester sind, die Lehre von der Seligkeit als blossem Jenseits, oder von der abstracten Unsterblichkeit. Diese die bei der directen Zauberei sich noch gar nicht findet, verschwindet um so mehr je mehr das Bewusstseyn der allgemeinen Priesterschaft sich geltend macht. Es tritt dann an die Stelle derselben die vom ewigen (d. h. nicht nach dem Tode erst beginnenden sondern nur fortzusetzenden) Leben.

Weise verhält wie zum Fetisch, fürchtend und doch ihn misshandelnd.

Es ist aber leicht einzusehn, dass das religiöse Bewusstseyn, ist es einmal dazu gekommen der Zauberer zu bedürfen, noch weiter gehn wird. Denn da dieses ein Bedürfniss jedes Individui ist, das auf dieser Stufe steht, so auch eines der Zauberer, und so wird die Zaubermacht angeschaut werden müssen concentrirt in einem Individuo, in dem alle die ein gleiches Bewusstseyn haben d. h. das ganze Volk sie schaut. Es wäre aber ein Widerspruch wenn diese universelle Macht einem andern Individuo zugeschrieben würde als dem, welches in allen andern Beziehungen Träger der Macht ist. Dies ist nun der Monarch und zwar, da dem Monarchen im modernen Sinn des Worts das Gebiet der Gesinnung entzogen ist, der Monarch im patriarchalischen Sinne, der Vater seines Volks der weil er es mit unmündigen Kindern zu thun hat, moralische Vergehen gleich rechtlichen straft u. s. w. Die chinesische Reichsreligion zeigt uns das religiöse Bewusstseyn wie es nicht mehr in jedem Einzelnen, auch nicht mehr in besondern bevorzugten Zauberern, sondern in dem Kaiser den „Herrn des Himmels" sieht, dem gegenüber sich jeder nur als der gehorsame Sohn zu verhalten hat, der aber seinerseits für fruchtbare Jahre u. s. w. zu sorgen hat, wenn er nicht Gefahr laufen will dass die Kinder an ihm ihren Regress nehmen, da nur er es verschuldet wenn es schlecht geht. Wenn nun aber der Kaiser selbst als zum Volke gehörig das Bedürfniss mit ihm theilen wird, sich als gehorsamer Sohn zu verhalten, so wird er die absolute Zaubermacht in seinen Kaiserlichen Voreltern anschaun, und es wird ihm eine religiöse Befriedigung gewähren zu wissen wie seine Väter den

Naturlauf regierten. Und nicht nur ihm, denn die unter ihm stehn werden sich um so mehr bewogen finden, den der Kaiser verehrt eben so zu verehren, als sie sich nicht verhehlen können, dass Vieles doch nicht so geht wie sie wünschen und der Kaiser gern möchte. Dass dem *Yao* und *Wenwang* und *Wuwang* auch Manches missglückte ist vergessen, nur ihre Vortrefflichkeit lebt im Gedächtniss des Volks, und so dient es zur Erbauung die Cabinetsordres der frühern Kaiser zu lesen, wie denn selbst Confucius sich an ihnen erbaute. Damit aber dass der Kaiser, und dass namentlich die Kaiser der Vorzeit als die absolute Macht angesehn werden, damit ist in der That in der Form des religiösen Bewusstseyns eine sehr wesentliche Veränderung vorgegangen, die nämlich dass an die Stelle der religiösen Anschauungen die religiösen Erinnerungen getreten sind. Dieser Uebergang aber ist, wie die Psychologie lehrt ein Fortschritt indem die Anschauung als auf ihre Wahrheit auf die Erinnerung hinweist. [War nämlich die Intelligenz zur Anschauung geworden indem sie ihre unmittelbaren Bestimmtheiten in Zeit und Raum projicirte, so ist damit der Widerspruch gesetzt dass sie sich auf Ihriges als auf Aeusserliches bezieht. Dieser Widerspruch treibt sie dazu demselben die Form der Aeusserlichkeit abzustreifen, was dadurch geschieht dass sie das Angeschaute inne bekommt. Ist ihr dies gelungen so bezieht sie sich darauf als auf Etwas was sie bereits inne hat, d. h. erinnert sich desselben. Die Erinnerung also als die Lösung des im Begriff der Anschauung liegenden Widerspruchs ist die psychologische Consequenz derselben.] Indem das religiöse Bewusstseyn diese höhere Gestalt angenommen hat, bildet seinen Inhalt nicht mehr nur die eigne Bestimmtheit, eben so wenig ein

sinnlich wahrnehmbares Ding oder Individuum, sondern vielmehr geschehene Facta, und wir haben es hier zuerst mit religiösen Sagen zu thun. So müssen wir den religiösen Inhalt nennen und nicht Geschichte, denn zum Geschichtlichen gehört zweierlei einmal die Facticität dann aber ein wesentlicher Inhalt, d. h. ein Gedanke, eine Idee. Geschichtlich ist was nicht nur wirklich sondern auch wahr ist. Facta dagegen in welchen kein Gedanke, keine Wahrheit wirklich geworden ist, sind Eigenthum der Sage, nicht der Geschichte. Wie die Chinesen keine Geschichtschreibung haben sondern nur Memoiren, so sind auch die Geschichten die sie erzählen vielleicht richtig — (wir haben keinen Grund zu zweifeln dass *Wuwang* zu früh die Trauer um seinen Vater abgelegt habe) — aber sie sind nicht wahr, es sind unbedeutende Erzählungen, weil ihnen alle Bedeutung, d. h. der innere ideale Sinn fehlt. Trotz dem aber wird dieser Standpunkt, der schon Sagen kennt dem unsrigen, der zum Theil geschichtlichen Inhalt hat, näher stehn als die bisher betrachteten, und wenn wir es gleich barock finden dass man zu seiner Erbauung alte Cabinetsordres liest, so doch nicht so verrückt als dass man zu diesem Ende zaubert oder von einem Fetisch Hülfe erwartet. Wir können uns eher in den Standpunkt des Chinesen hineindenken als in den des Irokesen. Hiezu kommt aber noch ein Anderes, dass nämlich in dieser Gestalt des religiösen Bewusstseyns der Keim zu einer höhern sich erkennen lässt, welche dem unsrigen noch viel näher steht.

Während nämlich die Anschauung zu thun hat mit äusserlichem Gegenständlichen, so die Erinnerung mit Solchem was sie inne hat, dem also die Form der Aeusserlichkeit abgestreift ist. Wenn es aber nun doch nur

die zeitlich-räumliche Gegenständlichkeit ist, wodurch der angeschaute Gegenstand gerade **dieser** war, so ist mit jenem Abstreifen eigentlich eine Veränderung mit dem Gegenstande vorgegangen, es ist nicht sowol er den die Intelligenz besitzt als vielmehr nur ein **Bild** desselben. Wenn ferner der Gegenstand nur als ein hier und itzt existirender ein einzelner und vergänglicher ist, so hat die Intelligenz durch jene Verwandlung ein Bild von ihm erhalten das den Character des Bleibenden und Allgemeinen hat, d. h. sein *εἶδος*. Dieses ist zwar nicht von der Intelligenz **allein** producirt sondern hat seine Voraussetzung und seinen Ursprung (Original) eben so in dem gegebenen Gegenständlichen, aber die Intelligenz besitzt es, oder es ist ihr präsent, nur durch ihre eigne Thätigkeit. Wenn wir also den Begriff der Erinnerung **ausdenken**, so haben wir eine Gestalt der Intelligenz wo ihr durch ihre eigne Thätigkeit das allgemeine Bild des gegebnen Gegenständlichen präsent ist, d. h. **Vorstellung**, *re-praesentatio.* Die Erinnerung macht, wie Aristoteles schon richtig bemerkt, den Uebergang dazu dass ein Allgemeines, eine Regel z. B., abstrahirt wird. Das aber was man so abstrahirt ist nicht ein einzeln existirendes sinnliches Ding, sondern ein sogenanntes Gedankending, d. h. ein Allgemeines, Uebersinnliches. Darum ist das Vorstellen mit Recht ein Denken genannt, weil es obgleich ein Gegenständliches zu seiner Voraussetzung habend es doch **reproducirt**, und weil sein Inhalt ein allgemeiner ist. Die Anwendung auf das religiöse Gebiet gemacht, so wird das religiöse Bewusstseyn wo es Erinnerung ist, im Begriff stehn sich zur religiösen Vorstellung zu erheben. Hierzu geworden aber wird es vor den frühern Stufen einen wesentlichen Vorzug haben. Vor dem

religiösen Gefühl indem es wie die Anschauung einen objectiven Inhalt hat, vor der religiösen Anschauung indem es nicht mit einem ganz Fremden, Aeusserlichen (darum Furchtbaren) zu thun hat, sondern wie das Gefühl mit seinem Eignen (dem Gedanken) — vor beiden endlich dadurch dass sein Inhalt Allgemeines, weder ein particularer Zustand noch ein einzelnes Ding, ist. Es fragt sich ob dies sich auch bei der Religion der wir diese Stelle angewiesen haben nachweisen lässt. In der That treten hier die ersten Spuren einer religiösen Lehre, d. h. religiöser Vorstellungen auf. Das Ja und Nein, das sich im Gegensatz des Männlichen und Weiblichen manifestirt u. s. w. sind Gedanken-Abstractionen. Es sind die ärmsten (daher auch bei Kindern Ja und Nein, Vater und Mutter als Klassennamen für alle Männer und Frauen mit die ersten Worte zu seyn pflegen) aber dennoch fühlen wir in diesen Behauptungen oder in solchen, dass dieser selbe Gegensatz sich im Himmel und der Erde manifestire schon eine Ahndung von dem was wir Dogma nennen, und können es eher begreifen dass man im religiösen Interesse über Jin und Jang nachdenkt, als dass man sich darein vertieft wie Fu-hi gelebt habe. Das Letztere können wir nur indem wir das Interesse voraussetzen aus solcher Lectüre Lebensregeln d. h. allgemeine Bestimmungen zu abstrahiren. — Weil hier die ersten Spuren religiöser Vorstellungen oder Gedanken sich zeigen, deshalb hat die Religionsphilosophie mit der chinesischen Religion eine Gruppe von Religionen abzuschliessen auf deren Schwelle sie steht. Ihnen allen ist gemeinsam dass sie sich zu allgemeinen Bestimmungen nicht erhoben haben, und man kann sie unter dem Namen Zauberei zusammenfassen, wenn man den Fetischdienst als indirecte, die chinesi-

sche Religion als politische oder Staats-Zauberei bezeichnet. In der letztern ist aber bereits eine Ahndung dessen was in der folgenden Gruppe entschieden hervortritt.

2.

Das religiöse Bewusstseyn hat sich dazu erhoben, Vorstellung, Denken, zu seyn. Andrerseits aber kommt es noch von den niederen an das sinnlich Existirende gewiesenen Formen her und ist selbst noch das Bewusstseyn des natürlich gesinnten Menschen oder Volkes. Es wird also die religiöse Vorstellung das doppelte Verhältniss zur sinnlichen Gegenständlichkeit haben, dass sie über dieselbe hinausgeht, sich also negativ dagegen verhält, aber doch auch sie noch nicht missen kann, so dass sie also des Sinnlichen bedarf um den Gedanken, d. h. die Negation des Sinnlichen zu haben. Dies geschieht nun dort, wo die Intelligenz bei dem Gegenständlichen ihre allgemeine Vorstellung denkt, so dass das Gegenständliche nur Sinnbild dieser letztern ist. Hier ist das negative Verhalten gegen denselben gesetzt, denn er gilt nur als etwas Andres, was er bedeutet, und zugleich ist die vorstellende Intelligenz an das Gegenständliche gebunden. Zwar nicht für die vorstellende Intelligenz, welche durch seine ganze Beschaffenheit gerade an ihn gewiesen ist, wohl aber für uns ist dieses Gegenständliche ein zufälliges Vehikel, so dass dieselbe Vorstellung wohl auch an einem andern Gegenständlichen ihren Träger haben könnte, weil er dieselbe nur vorstellt, nicht ist. Wir verstehn darum unter dem Sinnbilde einer religiösen Vorstellung nicht sowol ein mit Bewusstseyn seiner Bedeutungslosigkeit gewähltes Zeichen, sondern vielmehr einen aus unbewusster Nothwendigkeit (die aber freilich nur subjectiv ist) erwählten

Träger eines bestimmten religiösen Gedankens. Das religiöse Bewusstseyn auf dieser Stufe trennt Sinn und Sinnbild nicht, wie wir und hat sie eben deshalb auch nicht willkührlich zusammengebracht. Ist nun die religiöse Vorstellung noch sehr abstract und einfach so wird ein räumlich existirendes Ding ihr Sinnbild seyn können und wir haben ein (religiöses) Symbol. Die chinesische Religion reicht deshalb mit Symbolen aus, denn so einfache, gar keine widersprechende Bestimmungen enthaltende Gedanken wie Bejahung und Verneinung können durch ein räumlich existirendes Ding (einen Strich) so gut ausgedrückt werden wie gewisse mathematische Verhältnisse. Sobald aber die religiösen Vorstellungen complicirter Art sind (z. B. Sündenfall, Zulassung des Bösen u. s. f.) so ergeben sich bei der Analyse derselben widersprechende Bestimmungen, die als solche nicht gleichzeitig existirend dargestellt werden können. Es wird daher die religiöse Vorstellung eines Bildes bedürfen welches nicht die Form des Zugleichseyns hat, sondern vielmehr des zeitlichen Geschehens. Ein solches Geschehendes nun, oder solche zeitliche Facta, welche nicht sowol die Erscheinung eines religiösen Gedankens, sondern Sinnbild desselben ist nennen wir Mythus. Im Mythus ist eine religiöse Idee vermittelst der dichtenden Phantasie in eine Geschichte verwandelt, und da die Träger aller eigentlichen Geschichte Menschen sind, erscheinen hier die Momente des religiösen Gedankens personificirt, d. h. sie werden gedacht als menschliche Individuen. Vom Mythus gilt dasselbe wie vom Symbol dass er nicht aus bewusster Reflexion hervorgegangen ist, sondern dass das Bewusstseyn ihn schuf weil es seiner bedarf, und nicht, wie wir, Sinn und Vehikel trennt. Für concretere religiöse Vorstellungen

6 *

reichen Symbole nicht aus, wie umgekehrt die ärmsten (nur anfangenden) Vorstellungen keiner Mythen bedürfen, es gibt eben so wenig chinesische Mythen als es samojedische gibt. Mit der Sage, mit der der Mythus oft verwechselt wird, steht er in einem diametralen Gegensatz. War sie (vielleicht) richtige aber nicht wahre Geschichte, so dagegen der Mythus wahre Geschichte ohne Richtigkeit. Ist darum eine Sage (z. B. von der Päpstin Johanna) völlig bedeutungslos sobald man gezeigt jene Nachricht sey unrichtig, so ist dagegen mit dem Beweis der Unrichtigkeit (z. B. der Existenz des Hercules) die Unwahrheit eines Mythus nicht erwiesen. Diese besteht darin dass in dem Mythus eine wesentliche Idee enthalten ist. Darum sind die Sagen nur ein Gegenstand der Forschung die Mythen zugleich der Deutung, darum erzählen jene nur, oder doch oft, Bedeutungsloses, dagegen hat in dem Mythus Alles (Namen u. s. w.) Bedeutung. So viel die Idee höher steht als die oft geistlose Facticität, so viel der Mythus höher als die Sage und die Geschichte in Mythen verwandeln heisst sie immer mehr ehren als sie ihres idealen Gehaltes berauben; ein griechischer Mythus kann mehr Wahrheit enthalten als alle exacten Diarien der chinesischen Memoirenschreiber. Die zweite Gruppe von Religionen welche die Religionsphilosophie zu betrachten hat befasst die mythischen Religionen; sie selbst wird hier aber erst hier, zur Mythologie d. h. zur Philosophie der Mythe oder da der ungenaue gewöhnliche Sprachgebrauch unter Mythologie nicht nur die Darstellung sondern auch den Complex der Mythen versteht zur Philosophie der Mythologie. Sie hat hinter dem phantastischen Gewand die zu Grunde liegende Vorstellung ans Licht zu ziehn. Erst hier wird übrigens im

exacten Sinn von einem Gottes begriff die Rede seyn können, sofern man unter Begriff eben nur eine allgemeine Vorstellung zu verstehn pflegt.

Es fragt sich wie wird der Gottesbegriff hier zunächst gefasst werden, oder welchen Inhalt die religiöse Vorstellung haben müssen? Richtet sich nun der Gottesbegriff nach der ganzen geistigen Beschaffenheit des religiösen Subjectes so wird bei den von der Natur noch nicht freigewordenen Subjecten oder Völkern auch der Gottesbegriff den Character der Natürlichkeit haben, d. h. es wird ein Natürliches seyn worin der Mensch sein Wesen erkennt. Ein einzelnes Naturwesen kann es nicht seyn, denn selbst der Fetischdiener wusste über diese sich erhaben, und die Vorstellung als solche hat es nur mit Allgemeinem zu thun, also die allgemeinen Naturpotenzen, Gesetze u. s. w., von denen der Zauberer keine Ahndung hatte und vor denen der Mensch sich beugen kann, eben weil sie allgemeine Potenzen sind. Es sind dies die Mächte die sich dem Auge nicht offenbaren sondern nur dem Gedanken, die in der Natur sich manifestiren, und allen wechselnden Erscheinungen derselben als das Bleibende und Ewige zu Grunde liegen. Diese wird das religiöse Bewusstseyn als das Absolute fassen und, da hier erst von wirklicher Verehrung die Rede seyn kann, anbeten. Die erste Gruppe der mythischen Religionen bilden daher die verschiedenen Gestalten des Naturdienstes oder der Naturmythologien. Die abstracteste, und darum erste, Allgemeinheit die sich dem denkenden Geiste in der Natur darstellt ist die bleibende Weltsubstanz, der unveränderliche Weltstoff, als dessen vorübergehende Modification Alles erscheint, ohne dass es ein wahrhaftes Seyn hätte. Diese ganz unbestimmte Natursubstanz wird der natür-

liche Mensch auch als die seinige anerkennen, und ihm gegenüber nur das Seyn eines vorübergehenden Modus in Anspruch nehmen. Je schwerer es aber dem an das Sinnliche gewöhnten Bewusstseyn wird, sich sogleich zu dem Gedanken der einen Substanz zu erheben, um so mehr ist es erklärlich dass dasselbe den Uebergang dazu so macht, dass es sich zunächst an Solches hält, das sinnlich wahrnehmbar ist und doch den Character allgemeiner Naturpotenzen hat. So zeigt sich denn bei der Brahmanenreligion und ihrer Fortbildung dem Buddhaismus eine allmählige Entwicklung. Jene geht von einer Mehrheit von substanziellen Naturpotenzen (Sonne, Wind, Feuer) aus und erhebt sich erst allmählig zu der Abstraction des Einen Grossen, dessen verschiedene Wandlungen die Welt geben, die auch wohl als ein Spiel desselben bezeichnet wird, oder als ein Erzeugniss der Täuschung. Der Buddhaismus stellt sogleich jene farb- und gestaltlose Welt, sein Nichts d. h. das ganz unbestimmte Substanzielle an die Spitze seiner religiösen Vorstellungen und macht Ernst mit seiner Lehre dass Alles nur in der Einbildung besteht. Beiden ist eigentlich jedes bestimmte Daseyn als solches ein Unrecht, und so geht der Cultus bei beiden darauf, sich durch Negation des für sich seyenden Daseyns mit der allgemeinen Natursubstanz zu identificiren, nur dass der Brahmaismus trotz aller seiner Selbstquälereien u. s. w. doch darin unconsequent ist, dass er in der Kastenverschiedenheit feste Besonderheiten fixirt, während dem Buddhaismus alle gleich unberechtigt sind, und jeder nur darauf auszugehn hat sich möglichst als Nichts zu fühlen. Dieser Standpunkt kann Naturpantheismus genannt werden, das Wesentliche an ihm ist dass hier die Gottheit gefasst wird als die allgemeine Natursubstanz,

die alle Besonderheit von sich ausschliesst und deshalb auch keine ausser sich gewähren lässt sondern alle negirt. Aber eben weil sie hier als diese abstracte Allgemeinheit gefasst wird, kann das Bewusstseyn nicht dabei stehn bleiben.

Indem nämlich das Abstracte das ist, welches die Negation aller Besonderheit, die Abstraction von allem Besondern ist, bedarf es um gedacht zu werden dieses letztern, welches sich immer neben ihm einstellt. Der indische Naturpantheismus macht diese Erfahrung. Immer von Neuem lockt Maja dazu, dass Besonderes gesetzt werde, immer von Neuem entstehn in dem Leeren des Buddhaismus die gestaltenden Stürme u. s. w., — bei beiden wird, dass alles gestaltete und bestimmte Daseyn wieder verschwinde, in die Unendlichkeit hinausgeschoben. Dieser endlose Progress ist nur das Bekenntniss dass jene Naturallgemeinheit der Besonderheiten nicht Herr wird, also wirklich nicht absolut ist. Soll sie derselben wirklich Herr werden, so wird sie dieselben nicht ausschliessen sondern vielmehr sich mit ihnen und sie in sich einlassen müssen; dadurch wird das feindselige Verhältniss zwischen beiden aufhören und es wird das Allgemeine nicht mehr das seyn, welches nur auf Kosten der Einzelwesen wahrhaft ist, sondern das in aller Besonderheit sich behauptende. Ein solches Allgemeine nun, dem die Besonderheiten nicht als leerer Schein gegenüberstehn, sondern das vielmehr an ihnen seine Erscheinung hat, ist das Gesetz. Es ist keine blosse Abstraction (wie etwa der unbestimmte Weltstoff der niemals ist, sondern nur war oder seyn wird wenn gar Nichts existirt), sondern es ist die reale Macht, die sich in allen Besonderen manifestirt, und eben darum diesen mehr Recht eingeräumt hat, wie jenes Ab-

stracte. Der Naturdienst wird daher einen wesentlichen und nothwendigen Fortschritt machen wenn er von der Verehrung der Natursubstanz übergeht zu der des Naturgesetzes. Dieser Standpunkt tritt uns, da in keiner Erscheinung sich das Alles beherrschende Gesetz so grandios darstellt, als in der scheinbar regellosen und doch unabänderlich festen Bewegung der Gestirne, in dem Sterndienst entgegen. Er bildet, wenn auch nicht historisch, doch dialectisch die Consequenz der indischen Religionen. Es ist eine oberflächliche Ansicht, welche den Siderismus mit dem Fetischdienst zusammenwirft, weil die Sterndiener doch sinnliche Dinge, die Sterne, verehrten. Vielmehr ist wie die Alten schon richtig sagten „des Himmels Umschwung“ der Gegenstand ihrer Verehrung, es ist das Gesetz, die Constellation; dieses Gesetz ist der „Alte“, der „Zeit- und Namenlose“. Dieses Gesetz wird einmal gedacht als auf sieben Himmelstafeln geschrieben, dann aber wird wieder das Gestirn dessen Bahn alle andern umfasst (Saturn.Bel) als das Mächtigste, ja mit dem Weltgesetz identische gedacht. Dass gerade einem unholden Gestirn diese oberste Stelle eingeräumt wird, ist hier characteristisch, das Gesetz ist hart, es fragt nach Niemandem. Dem gemäss besteht auch der Cultus hier darin, dass der Mensch sich zum Anschaun bringt dass er einer starren Nothwendigkeit unterliege; mit ruhiger Ergebung das Theuerste opfernd, bleibt dem Menschen nur übrig die Nothwendigkeit (in der Sterndeutung) zu erkennen und so sich theoretisch die Freiheit zu schaffen, auf die er praktisch verzichtet. Auf einem Standpunkt wo der Mensch nur Beispiel des Naturgesetzes ist, ist es erklärlich dass er als sein allendliches

Schicksal (Unsterblichkeit) ausspricht, dass die Einzelwesen vergehn, die Gattungen aber dauern sollen.

In der That aber entspricht der Sterndienst den Forderungen nicht vollständig, welche das religiöse Bewusstseyn zu ihm trieben. Zweierlei war postulirt: dass das Allgemeine wirklich der Besonderheiten Herr werde, dann dass es ihnen Recht einräume. Beides ist hier geschehn, jenes aber *in maximo*, dieses *in minimo*, es gilt, aber es gilt nur als Exemplar. Die Gottheit ist hier deswegen hart, unerbittlich und blind. Es wird, um der zweiten Forderung eben so, wie der ersten zu entsprechen, die Gottheit gedacht werden müssen als den Besonderheiten hold und ein Herz für sie habend, d. h. es entsteht das Bedürfniss entgegengesetzte Bestimmungen in der Gottheit zu finden, so dass diese eben sowol als die harte, unholde, als auch als die holde und gütige gewusst wird. Diese Nothwendigkeit von dem Monismus des Sterndienstes zu einem Dualismus überzugehn, zeigt sich in allen Formen des Sterndienstes, in den guten und bösen Sternen der Araber, in dem Gegensatz des Bel und der die Zeugung befördernden Mylitta, endlich im Gegensatz des Herkol und Moloch, die Beide Formen des Baal sind, — allein immer erscheint das wohlwollende Princip als das untergeordnete, und in der unvermischtesten Form des Sterndienstes ist Saturn das Alles beherrschende Gestirn. Es wird der Dualismus begonnen aber nicht Ernst mit ihm gemacht. Dies muss geschehn, und muss geschehn in einer Weise in der es dem Bewusstseyn möglich ist, das sich noch nicht über die Natürlichkeit erhoben hat. Der Gegensatz des Lichts und der dunklen schweren Materie ist nicht nur der erste durch die Natur hindurch gehende Gegensatz der sich dem Menschen darbietet,

sondern er entspricht auch gerade dem eben entwickelten Dualismus, indem das Licht das Princip ist welches alle Besonderheiten hervortreten lässt, welches wohlwollend sich mittheilt, während das Dunkel alle Unterschiede verwischt, die Schwere neidisch Alles in das verschlingende Centrum zurückreisst. Dass mit dem Lichtdienst sich der Feuerdienst verbindet ist erklärlich, da der Verbrennungsprocess sich dem Auge als der unmittelbare Sieg des Lichts über die dunkle Materie darstellt. Die sogenannte Zendreligion oder der Licht- und Feuerdienst bildet daher das ergänzende Complement zum Sterndienst, zu dem er begreiflicher Weise in einem negativen Verhältniss steht. Durch dieses negative Verhältniss nähert er sich sogleich dem Standpunkt an, mit dem er auch historisch zusammenhängen möchte, der dem Sterndienst vorausgeht und dessen Negation also dieser war, dem indischen Naturpantheismus. Wie das ganze Universum das Werk und Eigenthum des heiligen Gottes und des bösen Geistes ist, so auch der Mensch, dessen Cultus darin besteht als Werkzeug Ormuzds Leben zu fördern und Reinheit (hier mit Reinlichkeit noch ungeschieden) zu beobachten, und den tödtenden, verunreinigenden, Einflüssen Ahrimans entgegenzutreten, und der deshalb als seine allendliche Bestimmung erkennt, dem Streit der guten und bösen Geister über seine Seele entzogen, durch Feuer geläutert im ewigen Lichte zu wohnen. Die Härte des Sterndienstes ist hier allerdings verschwunden, aber dagegen tritt hier die entgegengesetzte Einseitigkeit hervor. Indem nämlich am Ende Ahriman selbst gut werden soll, indem ferner nur die Abhängigkeit der Dinge von Ormuzd ewig und ideal (daher in den Fervers hypostasirt) ist und das Ziel ist dass sie nur Ormuzd angehören, ist

in der That mit Mephistopheles zu sprechen, der Nacht Unrecht geschehn und dem harten Sterndienst gegenüber bildet der zu gutmüthige Lichtdienst eine correspondirende Einseitigkeit. In dieser Einseitigkeit treffen sie beide darin zusammen, dass weder der eine noch der andere vermocht hat die beiden entgegengesetzten Forderungen zur Einheit zu verbinden, sondern der eine das negative, der andre das positive Moment zu sehr hervorhebt. Am Ende soll auch nach der Lichtreligion der Dualismus dem Monismus Platz machen. Wegen dieser Einseitigkeit sehen wir auch trotz ihres Gegensatzes beide Ansichten inconsequenter Weise sich einander zuneigen. Der Lichtdienst schwankt so zwischen den entgegengesetzten Behauptungen dass er antisideristisch die Planeten als Sitze gerade der bösen Geister ansieht und dass er doch wieder sein reinstes Feuer als Saturnsfeuer ansieht, und sich in späterer Zeit in dem Mithrasdienst ganz an phönicische Vorstellungen anschliesst, — eben so aber nimmt namentlich der phönicische Sterndienst, der nicht sowol einen siderischen als solaren Character hat, Elemente des Feuerdienstes in sich auf. Eine solche gegenseitige Annäherung weist darauf hin, dass jede dieser Einseitigkeiten ihre Unwahrheit fühlt, und dass das religiöse Bewusstseyn über beide hinausstrebt. Es fragt sich wohin!

Das positive und negative Moment, als deren Einheit das religiöse Bewusstseyn die Gottheit zu denken hat, sind wo sie nie zur Einheit kommen können das wohlwollende und übelwollende. In den Gegensatz dieser Beiden ist für den Dualismus das Absolute hineingegangen aber nur vorübergehend, wie vor Ahriman Ormuzd, oder vielleicht vor Beiden reine Indifferenz, da war, so am Ende der Tage nur das Lichtreich. Itzt

wird die Gottheit zu fassen seyn so, dass es in ihm selbst, also ewig, dieser Gegensatz ist, d. h. als sich selber entgegengesetzt oder als Widerspruch; nicht in dem Sinn als solle das Bewusstseyn weil der Begriff der Gottheit sich selbst widerspricht gar keine haben, sondern er wird sie als realen Widerspruch fassen müssen. Ein solcher tritt uns in allem dem entgegen, was man mit dem Worte **Process** bezeichnet. Käme nun in der Natur kein realer Widerspruch oder kein Process vor, so wäre das religiöse Bewusstseyn mit der eben erkannten Nothwendigkeit auch genöthigt den Kreis der Naturreligionen zu verlassen. Das **Leben** aber ist nichts Andres als ein solcher Process innerhalb der Natur, und das religiöse Bewusstseyn macht indem es zur **Vergötterung des Naturlebens** übergeht, den eben entwickelten Fortschritt. Es bietet sich aber das Leben in der Natur in einer doppelten Form dar. Einmal nämlich in der Form des vegetativen Lebens. In diesem tritt das negative Moment, ohne welches es kein Leben gibt, nicht in seiner äussersten Consequenz auf; das Leben der Pflanzenwelt hat daher den Character der Unschuld, es ist zur Hast und Gier, es ist zur selbstsüchtigen Bosheit in derselben nicht gekommen und die vereinzelten Giftpflanzen sind ein verschwindendes Moment in dem lieblichen Leben der Baum- und Blumenwelt. Anders verhält sichs dagegen in der Thierwelt. Hier tritt die Negation mächtig hervor. Die schönsten Thiere sind zugleich die furchtbarsten, Mord und Hass zeigt sich hier, und an die Stelle der Unschuld tritt die Grausamkeit der Schmerz und die Angst. In beiden Formen ist das Naturleben zum Inhalt des religiösen Bewusstseyns gemacht worden. Es liegt in der Natur der Sache, dass bei der erstern Auffassungsweise

Berührungspunkte sich zeigen werden mit dem milden frommen Lichtdienst, bei der zweiten dagegen eben so Berührungspunkte mit dem harten Sterndienst, nicht sowol mit der unvermischtesten Form desselben, sondern mit der Gestalt die er hat, wo er zu einer Einheit mit der entgegengesetzten Einseitigkeit hinneigt. Wenn wir die germanisch-skandinavische Religion als die erste Form der Vergötterung des Naturlebens auf die persische Lichtreligion folgen lassen, so soll damit kein historischer Zusammenhang ausgesprochen werden, gegen den sich übrigens die Sprachforscher wenigstens kaum sträuben möchten, sondern nur ein sachlicher. Kaum bei irgend einer Form des Naturdienstes zeigt sich so deutlich wie bei dieser wie unrichtig die Mythendeutung ist die in allen mythischen Religionen dieselben — etwa mit Dupuis astronomische Vorstellungen — sucht. Was bei den Babyloniern die einzig richtige, wäre bei der deutschen Mythologie eine ganz verfehlte Deutung. Alle Vorstellungen dieser Letztern gehn nicht über das Leben des Planeten hinaus, kosmische Mächte hat sie nur beachtet sofern sie für den Lebenskreislauf der Erde von Wichtigkeit sind. Daher nicht nur in den mythischen Figuren die wesentlichen Momente des Naturlebens (Sonnenkraft, segensreicher Einfluss des Gewitters u. s. f.) personificirt erscheinen, sondern Naturpotenzen als solche, ja Alles um so mehr je mehr sich darin Leben zeigt (so lebendiges Wasser, Feuer, Bäume u. s. w.) verehrt wird. Das Universum ist ein grosser Baum. Mit diesem Leben mitgehn ist hier Cultus, daher die Naturfeste; darum der fröhliche Character des Cultus, darum endlich die Hoffnungen nach dem Tode in andrer Form (als Blume, Schmetterling) oder in früherer Weise zu geniessen und zu jubeln.

— Wie sich die germanische Religion zur persischen verhält so zu den phönicischen Baal- und Molochs-Vorstellungen der ägyptische Thierdienst. Er ist die zweite Form in der das Naturleben und zwar mehr von seiner animalischen Seite vergöttert worden. Er ist kein Fetischdienst, denn Thiere gelten hier nicht als Dinge sondern als Träger des Lebens, daher wohl auch der Grund warum gerade gewisse Thiere heilig waren, nur darin zu suchen ist, dass gerade in ihnen irgend eine besondere Seite des Lebens vorzüglich in die Augen sprang. Eben so sind ihre grossen Götter — deren Incarnation in Thiere später den Thierdienst erklären soll während eigentlich jene nur aus diesem zu erklären ist — nichts Andres als die wesentlichen Momente in dem allgemeinen Naturleben wie es sich in Aegypten gestaltet, ihr ausgebildetster Mythus nur eine bildliche Darstellung des ägyptischen Jahrescyclus. Darum besteht auch hier der Cultus darin dass der Mensch in seinen Festen das Leben der Natur begleitet, klagt bei der negativen, und sich freut wo die positive Seite desselben hervortritt. Darum endlich auch hier die Unsterblichkeit entweder eine (mühevolle) Wanderung durch Naturgestalten oder ein (müheloses) Vegetiren als Mumie. Noch nicht dazu gekommen sich in seiner specifischen Würde als Mensch zu erfassen obgleich nahe zu diesem Punkte herangekommen, sieht das religiöse Bewusstseyn in den Erscheinungen der Natur in welchen sie dem Geiste am Nächsten kommt, seines Gleichen. Darum ist es sich hier eben so sehr ein Räthsel wie das Thier sich ein Räthsel ist; sein Hinausschauen auf die Zukunft die alle Räthsel lösen soll, ist gleich dem Harren der Creatur auf den denkenden Geist als ihren Erlöser.

Das Leben selbst weist aber über sich hinaus, und auch bei ihm wird daher das religiöse Bewusstseyn nicht stehn bleiben können. Das Leben ist realer Widerspruch indem es constituirt wird von zwei Entgegengesetzten die dennoch untrennbar Eins sind — wie Typhon und Osiris Zwillingsbrüder —. Diese beiden Momente die jedes Leben constituiren sind das Negative, Determinirende, der Reiz und das Positive, Determinirte, das Reagirende. Nur im Gereiztwerden und der Reaction dagegen, besteht das Leben. Wenn nun aber der Reiz dies negative Verhältniss nur hat und hervorruft, indem er ein Feindseliges, Fremdes, ist, so folgt daraus, dass er um so mehr Reiz ist, je weniger das Reagirende, was der Reiz ist, schon in sich hat. Darum wird der Reiz, welcher das Gereizte bereits empfunden hat, weniger reizen, eben weil es ihn als empfundenen hat. Mit jeder Wiederholung also des Reizes, und das Leben ist diese stete Wiederholung, nimmt das Reizseyn ab, die Abstumpfung des Reagirenden zu, so dass das Leben nicht zufällig sondern mit Nothwendigkeit weil es eigentlich nur dieser Uebergang ist, zu einem Punkte führt, wo der Reiz gar nicht mehr reizt, das Reagirende gar nicht mehr reagirt — dem Tod, der die nothwendige Folge des Lebens ist weil er ihre Wahrheit ist, oder weil das Leben in Wahrheit ein langsames Sterben ist. Das religiöse Bewusstseyn, welches das Leben als „der Güter höchstes" gefasst hatte, wird daher mit Nothwendigkeit dazu getrieben vielmehr den Tod als das Höchste zu denken, eine Consequenz der sich weder die nordische noch die ägyptische Mythologie entzieht. Allein die Klage über Balders Tod ist nur die vorübergehende Thräne auf der Wange eines lächelnden Kindes, die Trauer über des Osiris Tod zwar

tiefer eingehend aber auch verschwindend gegen die Freudenfeste; es wird das Bewusstseyn dazu übergehn müssen nicht nur (zum Erstaunen der heitern Griechen) mit Jubeln und Klagen die Gottheit zu ehren sondern nur, oder doch vorzüglich, durch die Letztern. Dies geschieht nun wirklich in den phönicischen Adonien, wo der „Herr“, d. h. die Gottheit als todt beklagt wird. Der doppelte Tod — der Frühjahrssonne durch die Gluthhitze, Mars, Moloch u. s. w. und des Jahres am Ende September — wird mit den gewöhnlichen Leichenceremonien gefeiert, nur pompöser, denn er ist der allgemeine Tod. Hiezu kommt dann als religiöse Handlung die Ertödtung der zeugenden Function in der der natürliche Mensch stets die Concentration der Lebensthätigkeit sieht. Der Adonisdienst ist, wenn auch kein historischer Zusammenhang, für den Vieles spricht, zwischen beiden Statt finden sollte, die sachliche Consequenz des Osirisdienstes. Er ist aber zugleich auch die höchste Gestalt des Naturdienstes, da die höchste Erscheinung zu der es die Natur bringt, der Tod als das natürliche Ziel des Lebens ist. Die Stufenfolge welche die verschiedenen Formen des Naturdienstes darbieten zeigt denselben Gang den eine richtige Naturphilosophie nehmen muss. Man wird sich darüber nicht wundern, da ja die Aufgabe der Naturphilosophie nur ist zu zeigen wie in der Natur in immer concreterer Weise sich das Allgemeine, der Gedanke, verwirkliche. Der ersten Stufe des Naturdienstes die wir Naturpantheismus nannten entspricht der Theil der Naturphilosophie (Hylogenie nach Oken) der den Begriff des Weltstoffes, d. h. des ganz unbestimmten Materiellen entwickelt; der zweiten die wir im Sterndienst erkannten die Mechanik welche die Gesetze der Bewegung über-

haupt und namentlich der absoluten freien Bewegung entwickelt; die dritte der Licht- und Feuerdienst hat ihr Gegenbild in der Physik, deren Grenzen der abstracte Gegensatz des Lichtes und der Schwere und der chemische (Verbrennungs-) Process bilden; die vierte endlich, die Vergötterung des Lebens, entspricht der Organik welche die Formen und den Verlauf des Lebens betrachtet und zu ihrem letzten Gegenstande den Begriff des Todes hat.

Es scheint aber, als seyen wir mit der ursprünglichen Behauptung, dass mit jeder richtigern und tiefern Fassung des Gottesbegriffs auch die Form des Bewusstseyns eine andere werde, in Widerspruch getreten, da die Stufenfolge der Naturreligionen nicht eine correspondirende Folge von Bewusstseynsformen dargeboten hat. Dass nach unserer Ansicht wirklich bei ihnen allen die Form des Bewusstseyns dieselbe sey, haben wir durch den Namen mythische Religionen angedeutet, der ja nur sagt dass hier das Bewusstseyn Vorstellungen vermittelst der symbolisirenden Phantasie sinnlich anschaut. Dennoch widersprechen wir unserer ersten Behauptung nicht, denn in der That bilden sie alle zusammen nur Variationen des einen Thema's „dass die Natur das Absolute sey"; mit dieser Fassung ist, da die Natur ein Gedanke ist, das Bewusstseyn in die Sphäre der Vorstellung getreten, und behält diese Form, mag auch ein Volk die eine, ein andres die andre Seite der Natur hervorheben. Daher kommt es dass das höher ausgebildete religiöse Bewusstseyn alle diese Formen der Religion mit dem einen Namen des Heidenthums bezeichnet, daher, dass wir für dieselben viel leichter einen passenden Gattungsnamen finden konnten als für die ihnen vorhergehenden, da Fetischdienst und chinesische

Religion viel mehr von einander entfernt sind, als indische und persische Mythologie.

Die Behauptung dass in der ägyptischen Religion und in dem Adonisdienst die Naturreligion ihre höchste Spitze erreicht habe ist bis jetzt eigentlich eine blosse Versicherung, nur etwas wahrscheinlicher gemacht durch die Bemerkung, dass die Naturphilosophie animalisches Leben und Tod als die höchsten Naturerscheinungen betrachte. Der Beweis für jene Behauptung liegt darin, dass mit der durch diese Gestalten postulirten Consequenz aus dem Gebiete der Natur herausgetreten wird, und also das religiöse Bewusstseyn wenn es sie zieht über die Naturvergötterung hinausgeht. Der Lebensprocess war Reaction gegen den Reiz und diese bestand nur so lange der Reiz fremd (neu) war. Mit dem Verschwinden der Differenz (Spannung) ging das Leben immer mehr dem Ziel entgegen dass der Reiz nicht mehr reizte, das Reagirende nicht mehr reagirte. Das Ziel war also Verschwinden des Gegensatzes, Indifferenz. Wie aber im chemischen Process das Resultat ein doppeltes ist, das Neutrale Indifferente (Wasser) und die concrete Identität des Processirenden (Krystall), so zeigt sich dass der Lebensprocess nicht nur auf jene Indifferenz sondern auch noch auf etwas Andres als auf seine Wahrheit hinweist. Der Reiz hört auf zu reizen, weil was er bietet in dem Reagirenden (als Gewohntes) bereits ist. Es wird also was der Lebensprocess immer mehr bewirkt, vollständig erreicht seyn in demjenigen Process in welchem der Reiz zur Reaction ganz in dem Reagirenden selbst liegt, d. h. wo es sich selbst zur Reaction reizt. Dieser sich selbst anfachende Lebensprocess kommt in der Natur nicht vor, darum ist der Tod und nur der Tod das natürliche Ziel des

Lebens. In der Sphäre des Geistes aber kommt er vor, da der Geist selbst nichts ist, als dieser Process der Selbstbestimmung und Selbstthat, und darum weist das Leben über sich selbst hinaus auf den Geist als auf seine eigentliche Wahrheit. Indem das religiöse Bewusstseyn zum Inhalt seiner Vorstellungen das Leben gemacht hat, steht es also auf der Schwelle zwischen dem Naturdienst und den geistigen Religionen. Es hat selbst die Ahndung von dieser seiner mittlern Stellung, daher sehn wir hier Ahndungen zum Vorschein kommen, dass dieser Standpunkt nicht der letzte seyn werde. Die Asen ahnden ihren Untergang und die ewig verhüllte Göttin verheisst die leuchtende Sonne als den nach ihr kommenden Sohn. Den Schritt nun, den solche Verheissungen andeuten, macht das religiöse Bewusstseyn indem in der griechischen Religion eine Religion mit geistigem Inhalt auftritt. Es fragt sich wie diese sich zuerst gestalten muss. Der Inhalt soll geistiger seyn, die Form des Bewusstseyns aber war Vorstellung, also da diese es nur mit dem Allgemeinen zu thun hat, so werden es hier die allgemeinen geistigen Mächte, d. h. die sittlichen Potenzen seyn, die als das Höchste, Absolute gewusst werden. Auf der andern Seite aber erhebt sich das Bewusstseyn eben erst über die Verehrung der Naturpotenzen, und so wird den Inhalt seiner religiösen Vorstellungen dieser Uebergang von den natürlichen zu den geistigen, sittlichen, Mächten bilden. Ist nun aber der Uebergangspunkt vom Natürlichen zum Sittlichen oder allgemein Geistigen, das individuell Geistige, so liegt es auch in der Natur der Sache dass der Inhalt dieser Religion sich in menschliche Individuen zerlegt; es ist die menschliche Individualität selbst, der die göttliche Ehre gezollt wird. Nicht dass, wie in der

Zauberei, jeder Einzelne sich als absolut fühlte, sondern der Mensch als der von der Natur herkommende Träger der sittlichen Idee, ist das Höchste. „Was vermöchte nicht der Mensch." — Eben deswegen aber weil hier die sittlichen Mächte als einzelne Individualitäten angeschaut werden, eben deshalb ist hier die Religion noch Mythologie. Zwar steht die griechische Mythologie unendlich höher als die Naturmythologien, die bisher zur Sprache kamen was eben darin seinen Grund hat, dass hier die mythischen Figuren als Träger geistiger Mächte und Interessen concrete Charactere sind, wahre Kunstwerke, während dort es mehr oder minder trübe Personificationen sind, aber über den Mythus ist das griechische religiöse Bewusstseyn doch nicht hinausgegangen. Je nachdem man deshalb bei dem Zusammenstellen der Religionen zu einzelnen Gruppen mehr den Inhalt oder mehr die Form des Bewusstseyns beachtet, je nachdem wird man dieser Religion eine verschiedene Stelle anweisen. In ersterer Beziehung ist sie von den Naturreligionen zu trennen und zu den geistigen Religionen zu rechnen; in zweiter Beziehung gehörte auch sie zu den mythischen Religionen, nur dass sie nicht Naturmythologie wäre, sondern Mythologie mit geistigem Inhalt. Es ist begreiflich, dass man die erstere Anordnung als die passendere vorgezogen hat. In meiner Schrift: Natur oder Schöpfung [Leipzig b. Vogel, 1840], wo ich die Uebergänge von einer Religion zur andern, von der griechischen beginnend, so gemacht habe, dass ich den Gottesbegriff dialectisch entwickelte, habe ich es deshalb auch gethan. Hier, wo im Gegentheil meine Absicht mehr darauf gerichtet ist, zu zeigen wie die Form des religiösen Bewusstseyns sich ändert, wird diese Absicht mich rechtfertigen wenn ich die griechische

von den übrigen Mythologien nicht trenne. Je ausführlicher ich übrigens in jener Schrift die Uebergänge gemacht habe, um so mehr wird es mir erlaubt seyn, hier nur das hervorzuheben was unumgänglich nothwendig ist. Das Geistige, welches in der griechischen Religion den Inhalt der Vorstellungen ausmacht, ist hier gefasst nur als Individuelles. Nun ist die Individualität als solche eine beschränkte, und eine unmittelbare Folge ist die Vielheit der Götter-Individuen deren jedes an dem andern seine Schranke hat. Aber nicht nur dies, sondern es kommt dadurch in den Gottesbegriff selbst ein Widerspruch, greller und schneidender als die ehelichen Zwistigkeiten unter dem Herrscherpaar des Olymps. Nicht nur ist ein Individuelles ein Beschränktes, sondern die Individualität als solche ist es. Es steht also ihr als solcher, und damit allen Individuen, die an ihr Theil haben, ihr Negatives gegenüber. Dieses Negative der Individualität als solcher, das was darum jeder Individualität die Schranken setzt, und sie begrenzt ist das Schicksal, das gemeinsame Schreckbild der göttlichen und menschlichen Individuen. Sie ist die alle Individualität negirende (darum unpersönliche und ungeistige) allgemeine Naturmacht, die Jedes in seinen Schranken hält. So enthält also in der That die religiöse Vorstellung diesen Widerspruch dass es die Götter und die sie negirende Nemesis als das Höchste setzt, ein Widerspruch der zur Folge hat dass das religiöse Bewusstseyn gleichzeitig heiter ist, weil das Göttliche seines Gleichen ist, und ihm doch graut, weil das Göttliche neidisch ist (vergl. Natur oder Schöpfung p. 9. 10. 11). Da dieser Widerspruch mit dem ganzen Standpunkt nothwendig gesetzt ist, indem er nur darin seinen Grund hat, dass hier allgemeine Bestimmungen

als individuelle Gestalten gewusst werden, so kann er hier nicht gelöst werden und so wollen die Individualitäten trotz des Schicksals — und sie wollen es mit Recht, da sie als geistige berechtigter sind als es — sich gehen lassen, aber sie vermögen es nicht; das Schicksal dagegen will alle Individualitäten negiren — und will es mit Recht, denn als Allgemeines ist es ihnen überlegen — bleibt aber nur der rastlose nie zur Ruhe kommende Neid. Werden die beiden Bestimmungen die hier im Gottesbegriff enthalten sind, so vereinigt, dass die Gottheit (wie das Schicksal) als allgemeine, aber dabei (wie die Götter-Individuen) als geistige Macht gewusst wird, so wird jener grelle Widerspruch aufhören. Das menschliche Individuum wird weder ein Grauen haben, denn die allgemeine Macht ist ja seine geistige Substanz, noch auch wird es ihr gegenüber in irgend einer Weise berechtigt seyn, es wird gegen dieselbe nicht mehr bloss nichts können, sondern vielmehr nicht dürfen. Das religiöse Bewusstseyn macht darum den durch jenen Widerspruch postulirten Fortschritt, wenn es das Absolute als allgemeine Geistigkeit fasst. Damit wird es aber sogleich hinsichtlich seiner Form eine wesentliche Veränderung erfahren. Weil bisher die allgemeinen sittlichen Mächte angeschaut waren in Individualitäten, deshalb war, da die Individuen Einzelne, Vergängliche u. s. w., jene Mächte aber allgemeine, ewige u. s. w. sind, ein äusserliches und unadäquates Verhältniss gesetzt zwischen dem eigentlichen Inhalt und seiner Fassung. Jener wurde daher nur im Sinnbilde geschaut, und die Religion war mythisch. Itzt dagegen soll die allgemein geistige Macht als solche gedacht werden. Diese ist nicht Object der Anschauung und kann auch nicht von der dichtenden

Phantasie zur Anschauung gebracht werden, sie ist wesentlich für den Gedanken. Die mythologischen Vorstellungen haben aufgehört, und wir treten in einen neuen Kreis von Religionen, die auch hinsichtlich ihrer Form einen intellectuellen Character haben. Wo noch Sinnliches mit vorkommt, wird jetzt der Religiöse selbst darin ein Symbol oder ein Zeichen sehn, während bis hierher wir dies wohl konnten, der aber auf jenem Standpunkt stand darin die einzige Manifestation der zu Grunde liegenden Vorstellung hatte, so dass er Sache und Vehikel nicht schied.

3.

Die Religion indem sie geistigen Inhalt hat, der Allgemeines ist, ist damit nicht mehr Mythologie. Daraus folgt aber nicht, dass sie nun nicht mehr endliche Religion sey. Vielmehr wird sie dies so lange bleiben als sonstige Beschränktheit das religiöse Bewusstseyn nöthigt sein Absolutes gleichfalls als beschränkt zu fassen. Es gibt nun Nichts was dem Bewusstseyn eine so unüberwindliche Schranke setzte und was deshalb einen so durchgreifenden Unterschied zwischen allen, also auch den religiösen Vorstellungen bedingte als die Nationalität. Darum sind die verschiedenen Nationalitäten als solche ein absolutes Hinderniss für das Hervortreten der absoluten Religion, — ein Verhältniss was der religiösen Tradition zu Grunde liegt, die das Hervortreten der verschiedenen Volksthümlichkeiten (Sprachen) mit einer gottlosen That zusammenbringt — und die Religion in ihrer Vollendung überwindet die Nationalunterschiede. Wie ihr Stifter der Mensch, des Menschen Sohn, wie ihre Bekenner unter allerlei Volk zu finden, so ist sie nicht Volks- sondern Weltreligion. Wir nennen, durch die Etymologie dazu berechtigt, ethnische Religionen alle

die welche noch die Schranke der Nationalität an sich tragen, und werden darum auch hier obgleich nicht mehr mit Mythologien, doch noch mit ethnischen Religionen zu thun haben.

Wie wird sich hier, wo also Geistiges mit dem Character der Allgemeinheit den Inhalt der religiösen Vorstellungen bildet das religiöse Bewusstseyn zuerst gestalten? Ist das Erste immer das Abstracte und das Concrete das Letzte, so wird hier die allgemeine Geistigkeit in der abstractesten Weise gefasst werden, d. h. mit Ausschluss alles Natürlichen und jeder Besonderheit. Ist es aber unmöglich Etwas als ausschliessend zu denken ohne das Ausgeschlossene mitzudenken, so wird auch das religiöse Bewusstseyn die Erfahrung machen dass, eben indem es die Gottheit als die ganz abstracte geistige Allgemeinheit zu fassen sucht, die natürliche Besonderheit sich als das dieser Allgemeinheit Gegenüberstehende also es Begrenzende und Beschränkende mit einfindet, so dass also das religiöse Bewusstseyn das Absolute fassen wird als allgemeine Geistigkeit, zugleich aber als natürlich besondert oder bestimmt. Allgemein ist der Geist als Geist einer Totalität, natürlich besondert wird er seyn wenn diese Totalität es durch Natur ist; tritt uns aber nun eine durch eine allgemein geistige Macht beseelte doch aber von Natur gesetzte Totalität in dem entgegen was wir Nation, Volk, nennen, so wird also die erste Form der intellectuellen Religiomen uns dort entgegenkommen wo der das Volk beseelende Geist als das Absolute gewusst wird. Diese „Religion des Volksgeistes“ tritt historisch in dem reinen Mosaismus auf. Ich brauche nicht zu wiederholen was ich (Natur oder Schöpfung, p. 18) gezeigt habe, dass das Volk Israel weil es nicht dazu kommt seine

Macht und Souveränetät zu erleben und (in einem König etwa) anzuschauen, nun dazu kommen muss seine Souveränetät als jenseits des sinnlichen Daseyns zu denken, und dass die gedachte Souveränetät Israels eben den Inhalt des Jehovahbegriffs ausmacht. Ich brauche eben so wenig zu wiederholen was ich (ebendas. p. 19) gezeigt habe, dass die widersprechenden Bestimmungen dass Gott reine allgemeine Geistigkeit — Gott Himmels und der Erden — und dass er natürlich besondert — das Eigenthum von Abrahams Saamen —, dass diese sich in dieser Religion durch die Vorstellung von dem Bunde vereinigen, durch den sich Gott diesem einen Volk verpflichtet hat Genug die nähere Betrachtung der religiösen Vorstellungen des Mosaismus wie sie dort angestellt wurde, zeigt, dass auch dieses Volk, dessen Bedeutung eben ist die Volksthümlichkeit bis zum Extrem auszubilden, Nation κατ' ἐξοχήν zu seyn — darum ist es wirklich noch heute das auserwählte Volk — eine Bestätigung dafür ist, dass wie das Volk so sein Gott und dass darum hier die Macht als das Absolute verehrt ist, die keinen andern Zweck hat, als das Wohl und die Macht des Volkes Israel, d. h. der Geist dieses Volks. — Wichtiger als solche Wiederholungen von schon Gesagtem ist uns die Untersuchung wie hier das Subject seiner Gottheit bewusst wird, und welche Form dies Bewusstseyn hat. Der Volksgeist spricht zu den Gliedern des Volks aus der Vergangenheit her durch seine Geschichte, und daher sehen wir hier zu allererst als Inhalt der religiösen Vorstellung Geschichtliches. Wird auf einem höheren Standpunkt den Aposteln geboten hinauszugehn und die Völker zu lehren, so wird dagegen dem Israeliten geboten wenn er in das gelobte Land kommt, aufzumer-

ken und zu erzählen wie Gott sein Volk geführt hat. Die Führungen des Volkes Israel vertreten hier die Stelle der Dogmen. In der chinesischen Religion haben wir gesehn dass vergangene Facta den Inhalt der religiösen Vorstellung bildeten, wir sprachen dort aber nur von Sagen, weil es sich um ganz particulare bedeutungslose Züge handelte, die aufbewahrt wurden. Die Geschichtchen an denen sie sich erbauen sind Auszüge aus Memoiren, Biographien u. s. w. Dagegen hier haben wir es mit wirklich Geschichtlichem zu thun, d. h. mit einem durch alles was geschieht hindurchgehenden, allgemeinen Zweck, oder Gedanken. Die Führungen des Volkes Israel sind ein substanzieller wesentlicher Zweck, dagegen dass ein Kaiser zu früh Trauer ablegt ist etwas ganz Unwesentliches. Mag daher manches Sagenhafte sich mit einschleichen in jenen geschichtlichen Inhalt, im Wesentlichen ist er geschichtlich *). Dem Israeliten fällt die Geschichte seines Volks d. h. der Weg den es gegangen ist, zusammen mit den

*) Dies ist der Grund warum ein höherer Standpunkt, der gleichfalls Geschichtliches zu seinem Inhalt hat, sich dem des Mosaismus näher verwandt meint als jedem andern. Freilich wird dabei ein sehr wesentlicher Unterschied vergessen, nämlich dass auch das Geschichtliche in den christlichen Vorstellungen Dogma ist, d. h. ewige Wahrheit, und absoluten Inhalt enthält, oder dass die Geschichte des auserwählten Volks, obgleich sie weil hier das religiöse Element die Basis bildet heilige Geschichte genannt werden kann, eben die Geschichte nur eines Volkes ist und darum einen endlichen beschränkten Inhalt hat. Obgleich wir die Ansicht nicht theilen, welche in jedem Factum das im N. T. erzählt wird ewige Wahrheit erkennen will, etwa indem sie es als typisch bezeichnet, so ist sie doch consequenter als die vieler Theologen, die dies leugnen und doch nicht den Muth haben, das Verhältniss zwischen dem Mosaismus und der christlichen Religion wie Schleiermacher zu fassen. Freilich gestehn wir, dass uns noch consequenter die erscheinen würden, welche auch nur ässen was die Klauen spaltet und wiederkäuet.

Wegen Gottes. Spricht in der Geschichte der Geist unsres Volks aus der Vergangenheit zu uns, so ist er doch auch in der Gegenwart selbst nicht stumm. Was er nicht nur war, sondern geworden ist, manifestirt er in der Gesetzgebung, diesem Sachregister der Geschichte, wie sie geistreich genannt worden ist. Daher vernimmt der Israelit die Stimme seines Gottes als Gesetz. Du sollst! heisst es; es ist eine Nothwendigkeit ein Zwang, aber einer der von der eignen Substanz ausgeht, deswegen nicht Du musst!, wie bei dem Schicksal der Griechen. Wie jede wahre und nachhaltige Gesetzgebung, so hat auch die mosaische nur sanctionirt, was im Volke sich auf eine bewusstlose Weise gemacht hat, und höchstens die durch die Natur der Sache nahe gelegten Consequenzen (divinatorisch) hinzugefügt. Nur unterscheidet sich die mosaische Gesetzgebung von jeder andern dadurch specifisch, dass jede gesetzliche Bestimmung unmittelbar*) göttliche Sanction hat. Natürlich weil nur hier eine Uebertretung gegen die nationalen Gesetze auch eine gegen Gott ist, und die göttliche Strafe in „Ausrottung aus seinem Volke“ besteht. Das Gesetz ist Stimme Jehovah's; es vertritt neben der Geschichte das Dogma. — Endlich aber begnügt sich der Geist eines Volks nicht seine Thaten ins Gedächtniss zu rufen, seinen Willen imperatorisch auszusprechen, sondern er weist auch in die Zukunft. Die Zuversicht, welche Jeden erfüllt, dass sein Volk siegreich durchdringen müsse, mit Unrecht als Nationalstolz getadelt,

---

*) Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen der mosaischen Gesetzgebung und der in der christlichen Welt. Die Pflicht z. B. Erbschaftsstempel zu bezahlen hält Keiner für ein göttliches Gebot, wohl aber, alle Gesetze des Staats und also (mittelbar) auch dieses zu befolgen.

ist nur die Stimme des seine Erfolge verkündigenden Volksgeistes. So kann uns bei dem Volk *par excellence* die Verheissung nicht wundern die zum Gesetz und zur Geschichte als drittes Moment hinzutritt. Ihr Inhalt ist das Wohl und der Ruhm des Volks. Nicht wie in der christlichen: Du sollst leben, heisst es hier, sondern: Israel soll ein grosses Volk werden und Israel soll leben. Also Geschichte, Gesetz, Verheissung, d. h. Gang des Volks, Wille des Volks, Hoffnung des Volks bilden hier den Inhalt des religiösen Bewusstseyns. Es fragt sich wie kommt dieser Inhalt dem Subject zum Bewusstseyn, eine Frage deren Identität mit der nach der Form des Bewusstseyns auf der Hand liegt. Es ist oben der Ausdruck gebraucht worden: der Volksgeist spricht. Dies Wort ist hier mehr als eine Figur. In der That nämlich kann das Subject was der Geist seines Volks denkt und will nur in Worten vernehmen, denn in seiner Sprache hat er seine Ansichten niedergelegt. Wie es sein Volk vorfindet, so auch seine Sprache, sie ist da, und nur in ihr hört er das Wehen des Geistes der sein Volk beseelt. Die griechischen Götter mit ihrer Natur-Basis geben sich noch durch Naturtöne dem Priester zu erkennen, der Gatte Israels spricht anders; des Herrn Wort ergeht an Moses und die Propheten. Daher die religiöse Bedeutung die hier jedes Wort, ja jede Silbe erhält. Bei dem Griechen war es anders. Nur der sinnlose Naturlaut war die Stimme des Gottes, die Fassung in Worte blieb der freien künstlerischen Thätigkeit des Priesters überlassen, wusste er doch dass die Götter eine andre Sprache sprachen. Anders in Israel. Wie der Mensch die Dinge benannt hat so heissen sie auch bei Gott, und Jehovah spricht hebräisch. Darum gilt hier Alles bis auf den

Buchstaben wie es gesprochen ward auf Sinai und wie es geschrieben steht, und der Gottgesandte hat nur nachzusprechen was ihm vorgesagt ward. In den mythischen Religionen wo das religiöse Bewusstseyn seine Vorstellungen in sinnliche Anschauungen kleidete, und aus sinnlichen Anschauungen sie herauslas, hatte es die Gestalt der symbolisirenden und dichtenden Phantasie. Nennt man die Intelligenz indem sie es mit ausgesprochnen Vorstellungen zu thun hat, Gedächtniss, so wird man sagen müssen, dass die Religion der Phantasie der Religion des Gedächtnisses Platz gemacht hat. Sie wird sich zu der Religion der Erinnerung so verhalten wie zu dem innern Bilde einer einzelnen Anschauung sich der laut gewordene Gedanke verhält. In der That hat sie es mit Gedanken zu thun, ja das Andenken, das ihre Form ist, streift bereits nahe an das Denken als solches, zu dem es den Uebergang bildet. Der Unterschied zwischen beiden ist, dass jenes den allgemeinen, gedankenvollen, Inhalt als einen überlieferten, vorgefundnen, darum eben als Geschichte, Gesetze, besitzt, während das Denken als solches es mit Begriffen als solchen zu thun hat. Diese sind es in der That welche den Inhalt in der Religion bilden, die wir als die (nicht historische sondern dialectische) Consequenz der Religion des Gesetzes ansehn.

Der Uebergang zu dieser ist in meiner erwähnten Schrift (p. 25 ff.) ausführlich betrachtet. Seine Nothwendigkeit liegt darin dass, wenn der Volksgeist nur ist andern Volksgeistern gegenüber und im Conflict mit ihnen — auch Israel macht diese Erfahrung, wo der Kampf gegen die Heiden aufhört trüben sich seine religiösen Vorstellungen, — dass dann der Begriff des Volksgeistes als auf seine Wahrheit auf jenen Conflict

hinweist, d. h. auf die Weltgeschichte und die sich in dieser bethätigende Macht, den Weltgeist. Der Weltgeist ist nicht mehr eine allgemein geistige Macht sondern die geistige Macht, die alle Besonderheit ausschliesst, die eben so auch sich über alle Natürlichkeit erhoben hat und darum nicht mehr (wie Jehovah) die natürliche Abstammung respectirt. Wird darum das religiöse Bewusstseyn sich dazu erheben, das Absolute als den Weltgeist zu fassen so wird es natürlich sich selbst eben so wie jene absolute Macht über jede natürliche Bestimmtheit erhaben wissen, es wird sich als rein geistiges Einzelwesen d. h. als Person wissen. Nur die atome Person gilt hier kraft ihrer Geistigkeit, es sind nicht andere (natürliche oder sittliche) Bestimmungen die ihr Geltung verschaffen. Auf der andern Seite, wenn das Absolute gar keine Besonderheit respectirt, so auch nicht die besondern Personen und dem Absoluten gegenüber werden auch diese als rechtlos erscheinen. Diese beiden Bestimmungen vereinigen sich dahin, dass das Subject gegen seine Einzelperson Alles als unberechtigt weiss, so dass es nur die Bedeutung behält ein Mittel für seine Zwecke zu seyn; nur mit Ausnahme der weltbeherrschenden Macht denn dieser gegenüber weiss es sich selbst als Mittel. Also einmal: die einzelne Person mit ihren particularen Zwecken hat absoluten Werth, und andrerseits: sie gilt gar nichts jener allgemeinen Macht gegenüber. Mit diesem Inhalt wird das religiöse Bewusstseyn im diametralen Gegensatz stehn zu dem zuletzt betrachteten. Dieses liess weder den Einzelnen so für sich gelten, — dieser blieb immer dem Ganzen untergeordnet, er hatte kein Eigenthum sondern der Stamm, ja was er erzeugt hatte, gehörte nicht eigentlich ihm sondern der Familie, unter

Umständen dem verstorbenen Bruder — noch auch erfasste es ihn als absolut rechtlos, denn als geborner Israelit hatte er Rechte, Forderungen selbst an Jehovah. Wir finden deswegen das eben entwickelte Bewusstseyn bei dem Volk, welches als sein diametraler Gegensatz der Erzfeind des jüdischen ist. Ist die Bestimmung Israels, die Nationalität auszuprägen, so die Rom's Nationalitäten zu verwischen, von unten herauf durch das Pflegen der particularen Interessen, von oben herab durch das Zusammenwerfen zu einer Weltmonarchie. Die römische Staatsreligion ist diese Religion, in der alle particularen Zwecke göttliche Dignität bekommen, alle aber wieder dem einen Zweck untergeordnet erscheinen (der *salus publica*, Göttin *Roma* u. s. w.) welcher sich eben sowol im Schlagen der Feinde (daher *Feretrius*) als in den Verträgen (*Deus fidius*) und Verkehr (*Juno Moneta*) bethätigt, und die man deshalb als die Religion des Zwecks, als die Religion der Praxis bezeichnen könnte. Wir wenden uns auch hier zu der Form welche das religiöse Bewusstseyn hat. Zuerst die negative Behauptung, dass die römische Religion eben so wenig wie die jüdische Mythologie ist*), nur aus einem andern Grunde als diese. Die Vielheit im Gottesbegriff die dazu nöthig ist, dass sich dasselbe in Mythen gestalte, findet in der jüdischen Religion nicht Statt. In der römischen tritt allerdings eine Vielheit von Zwecken hervor, dagegen aber werden diese nicht als concrete Persönlichkeiten gefasst. Die Bezeichnung der Götter nicht durch *nomina propria* sondern durch

---

*) Die ächt römischen Mythen sind nicht religiöse, sondern politische, in denen das römische Volk nicht sowol seinen Gottesbegriff als vielmehr seine Ansicht von seinem eignen Wesen (Ursprung) sich objectivirt hat.

appellativa zeigt deutlich, dass in keinem Augenblicke vergessen wird, dass man es mit Begriffen zu thun hat (*Spes*, *bonus eventus* u. s. w.). Auch bei den Göttern wo die Bezeichnung entweder durch Zusammenziehung (*Jupiter*) oder dadurch, dass die damit verwandten Worte ungebräuchlich werden (*Minerva*), mehr den Character von Eigennamen bekommt, werden dadurch dass gerade das beigefügte Adjectiv den Ton bekommt (*Capitolinus*, *Viriplaca* u. s. f.) wieder ausdrücklich in die Reihe der Begriffe zurückgewiesen. Darum haben sie wie Cicero sagt die Mährchen Griechenlands weglassen müssen, weil diese Individualitäten von Fleisch und Blut darstellen. Wenn deswegen die Religionen mit geistigem Inhalt hinsichtlich dieses eine Stufenfolge darbieten, indem erst der subjective Geist, dann der Geist eines Volks, endlich das Subject der Weltherrschaft (darum auch für den Moment ein Kaiser) als das Absolute gedacht wird, so zeigt sich die analoge Stufenfolge in der Form des Bewusstseyns. Von der dichtenden Phantasie, geht es durch das Andenken hindurch zu der Gestalt wo es mit Begriffen und Zwecken zu thun hat, d. h. zum endlichen verständigen Denken. Man kann die römische Religion Religion des Verstandes nennen. Sie ist die verständigste die es je gegeben, denn nichts ist verständiger als diese Vergötterung der materiellen Interessen, in welcher man es natürlich findet dass die grösste Göttin *Moneta* heisst; nichts verständiger als zugleich die Ueberzeugung dass gegen den Weltlauf Nichts auszurichten sey. — Das Geld und die Conjuncturen, sie sind und machen Alles. Wer will sich — namentlich heute — über dies Glaubensbekenntniss wundern? —

Mit der Religion des Verstandes schliesst sich auch die Reihe der erscheinenden Religionen und unsere Aufgabe. Wenn ich dennoch die Geduld des Lesers in Anspruch nehme, so geschieht es nicht um zu zeigen, dass in der Fassung des Gottesbegriffs die Nothwendigkeit liegt, darüber hinauszugehn und den Geist von aller Endlichkeit befreit zu denken, indem die objective geistige Macht nicht mehr — wie der Weltgeist — die Subjectivität von sich ausschliesst, sondern vielmehr selbst Ich ist und sich in den einzelnen Subjecten wieder findet, diese nicht mehr blosse, d. h. alles objectiven Inhalts entblösste, Subjecte sind sondern sich vielmehr über ihre blosse Einzelheit erheben, damit der allgemeinen Macht erschliessen und sich in ihr wissen, — dies zu entwickeln liegt um so mehr ausser meiner Aufgabe als es ausführlich in der oft genannten Schrift geschehn ist. Diese hat (p. 35—41) gezeigt wie die Religion über die bloss erscheinenden Religionen hinausgehend zur wirklichen Religion wird, indem die Erscheinung mit dem Wesen sich erfüllt hat, oder zur idealen indem die Objectivität der Religion ihrem Begriff adäquat geworden ist. Sie hat damit die Nothwendigkeit nachgewiesen dass die endlichen Religionen der absoluten, die ethnischen der humanen Platz machen. Meine Absicht ist hier eine ganz andre Frage zu berühren, die dort ganz ausser dem Plan lag, nämlich: wenn die Religion hinsichtlich ihres Inhalts diesen Fortschritt gemacht hat, ob und wie sich dann die Form des religiösen Bewusstseyns modificirt? — Ist der Inhalt hier das Absolute in seiner wahren Unendlichkeit, in seiner vollen und idealen Wirklichkeit, so kann das Bewusstseyn ihn nur besitzen indem es Vernunft ist, welche mit Recht von den Einen als Empfänglichkeit

für das Unendliche von den Andern als das Vermögen der Ideen bezeichnet ist. In dem Wesen aber des vernünftigen Wissens liegt weiter, dass es in seinem Inhalt nur sich, Vernunft, findet und darum frei, nicht mehr mit fremdem Gegenständlichen zu thun hat; hier hat darum die Intelligenz die absolute Form erreicht weil sie absolut d. h. frei ist. Hier gibt der Geist dem von ihm angenommenen Inhalt Zeugniss und ihm gilt nur was sich ihm so legitimirt hat. Auf keiner der vorher betrachteten Stufen hat sich das religiöse Bewusstseyn zu dieser Stufe erhoben, daher wenn ein einzelnes Subject — der Philosoph etwa — sich dazu erhob, er damit auch aus der religiösen Sphäre heraustrât. (So in Griechenland z. B. wo alle Philosophen nothwendig in negativem Verhältniss zur Religion stehn.) Hier dagegen ist das Bewusstseyn im religiösen Gebiet freies, denn es hat mit Vernünftigem als Solchem d. h. nur mit sich *) zu thun. Die erste Weise nun sich so vernünftig zu verhalten, die unmittelbarste und dabei die einzige zu der Jeder ohne eine von Zufälligkeiten abhängende Anlage oder Erziehung gelangt, ist die Erfahrung (dies Wort ganz so genommen wie in den empirischen Wissenschaften). Die Erfahrung steht nicht dem vernünftigen freien Denken entgegen, sondern ist

---

*) Es liesse sich hier eine hübsche Parallele ziehn zwischen der ersten Form des religiösen Bewusstseyns wo es nur noch mit sich zu thun hatte, und der letzten wo es wieder nur mit sich zu thun hat; freilich dort in seiner blossen Einzelheit hier mit seiner allgemeinen Substanz. Es ist dasselbe Verhältniss auf welches oben p. 74 schon hingedeutet wurde hinsichtlich des Inhalts des religiösen Bewusstseyns. Dort ist es jedes Menschenkind, hier ists des Menschen Sohn der als das Absolute gewusst wird. Es ist darum so leicht, die höchsten Mysterien der absoluten Religion als Magisches d. h. als Zauberei darzustellen. In der That enthält sie auch diese als aufgehoben in sich.

selbst eine Weise desselben, denn nicht dabei befriedigt sich der Empiriker, dass die Mehrzahl der Fälle oder auch alle, irgend etwas lehren, sondern nur bei dem, was den Character eines Gesetzes, d. h. von etwas Vernünftigem hat. (Darum sagt er mit Recht dass die *Erfahrung lehre*, was doch in der Existenz *nie* vorkommt, z. B. dass Kochsalz in *wirklichen* Cuben krystallisirt.) Eben so ist das Erfahren nicht ein passives Aufnehmen sondern Activität, Freiheit, denn die Erfahrungen *macht* man, Erscheinungen *kommen* Einem, Anschauungen *hat* man. Erfahrung ist wirkliches Wissen, daher die Naturwissenschaften, selbst in ihrem Gegensatz gegen die Speculation, wirklich *Wissenschaft* sind. Darum ist gar keine objective, für Alle gültige, Nothwendigkeit da, dass über die Erfahrung hinausgegangen werde, wohl aber ist es nothwendig, sich zu ihr zu erheben, weil in ihr erst der Mensch sich als vernünftig bethätigt. Das religiöse Bewusstseyn als Erfahrung ist *Glauben*. Wenn viele Pectoraltheologen den Glauben als innere — ein Pleonasmus wie inneres Denken — *Erfahrung* bezeichnen, so müssten sie nur bedenken was *Erfahrung* ist, um einzusehn dass darunter nicht ein *Gefühl* zu verstehn ist. Der Glaube als *Erfahrung* ist: selbst gegebne Beistimmung zu objectivem, vernünftigem, Inhalt; Beides gehört dazu. Darum besteht hier die Religiosität in der *richtigen Ueberzeugung*, und der Begriff der Irrgläubigkeit, d. h. der falschen Ueberzeugung, den keine andere Religion kennt*), kommt nur hier zum Vorschein. Kommt nun überhaupt die Erfahrung

*) Der Vorwurf den *Voltaire* der christlichen Religion macht, dass sie allein Inquisitionen kenne, hängt mit ihren grössten Vorzügen zusammen.

dadurch zu Stande, dass in der vorgefundenen Erscheinung und aus ihr die subjective Vernunft die objective Vernunft herausfindet und herausfühlt, so wird sich auch bei dem Glauben dies eben so verhalten. So kommt denn der Glaubensinhalt an das Subject als ein von ihm unabhängiges Ereigniss, ein gesehenes und gehörtes Factum, damit er in dem „was wir gesehn, gehört und betastet haben" das vernehme „was kein Auge gesehn und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz kommen ist." — Dass so was geschehen ist zugleich idealer, ewiger, vernünftiger Inhalt ist gibt dieser Religion das Eigenthümliche, dass auch sie es mit Geschichtlichem zu thun hat, aber nicht mit endlich Geschichtlichem, sondern mit e w i g e r Geschichte, mit geschichtlichen D o g m e n, d. h. mit wirklicher und wahrer Geschichte, die zugleich ewige Geschichte des Göttlichen selbst ist. Das g e s c h i c h t l i c h e D o g m a verhält sich daher ganz so zum M y t h u s, wie die G e s c h i c h t e d e s V. T. sich zur S a g e verhielt. Ist in der letztern die Wirklichkeit die Hauptsache, so in jenem die Wahrheit, die freilich als wirkliche erkannt ist. Das Judenthum hat keine geschichtlichen D o g m e n weil, wie Mendelssohn sich dess gegen Jacobi rühmt, was es erzählt keine e w i g e n W a h r h e i t e n sind. Dagegen hier ist das Geschichtliche nicht nur heilige sondern e w i g e Geschichte. Wie die absolute Religion in sich vereinigt was die „Juden und Griechen" behaupten, wie sich bei einseitigem Hervortreten des einen (jüdischen) Elements die Neigung zeigt, die Geschichte nur als Tradition zu nehmen und jeden der die I d e e in der Geschichte aufsucht des Paganismus zu beschuldigen, — wie andrerseits bei entsprechendem einseitigem Hervortreten des andern (heidnischen) Elements die Ansicht sich geltend

macht, die in den Dogmen nur Mythen sieht, und Jeden der sie als Geschichte auffasst des jüdischen Buchstabendienstes (Katholicismus) beschuldigt — liegt ausser unsrer Aufgabe. Diese Andeutungen mögen genügen. —

III.

Die Grundbegriffe des Spinozismus.

Jedem, der sich auch nur oberflächlich mit der Philosophie des 19ten Jahrhunderts bekannt gemacht hat, muss sich die Bemerkung aufdrängen, dass sie eine grosse Verwandtschaft mit dem Spinozismus habe. Das Identitätssystem erinnert, wenigstens in seiner bekannten authentischen Darstellung, fast in jedem Satz an Spinoza, und was Hegel betrifft, so bedurfte es nicht erst seiner eignen Erklärung [1], „dass um zu philosophiren man zuerst Spinozist seyn müsse", um es deutlich zu machen, dass in Hegels System der Spinozismus ein wesentliches Moment sey. [Diese Ueberzeugung hat sich in neuerer Zeit so Allen aufgedrängt, dass Viele fast allen Unterschied zwischen Hegel und Spinoza leugnen, und über seine eben so unumwundene Erklärung, dass der Spinozismus durch das ihm entgegengesetzte Moment der Individuation, Persönlichkeit, integrirt werden müsse [2], hinweggehn.] Dies Verhältniss desselben zur neuern Philosophie macht es begreiflich, dass sich das Interesse von Neuem seiner Lehre zugewandt hat. Deutschland hat in den letzten Jahren eine gute Aus-

---

1) Gesch. d. Phil. 3. p. 376. 2) ebendas. 375.

gabe des Spinoza (von Bruder), eine Uebersetzung (von Auerbach), und eine bedeutende Anzahl Monographien über Spinoza [1] geliefert. Aber auch bei unsern Nachbarn zeigt sich dasselbe Interesse, vielleicht dadurch genährt, dass ihnen die neuere deutsche Philosophie als blosser Pantheismus erscheint. *A. Saintes* hat ein Werk [2] verfasst, das, bei seinen Landsleuten viel gelesen, ihm den Vorwurf des Pantheismus zugezogen hat. Die Uebersetzung des Spinoza von *E. Saisset* [3], die von einer ausführlichen, sehr gründlichen, Einleitung begleitet ist, ward in kurzer Zeit in dreitausend Exemplaren abgesetzt, und wird nächstens in einer neuen vervollständigten Ausgabe erscheinen. So viel nun auch durch diese Arbeiten zur Aufhellung der Spinozistischen Lehre geschehn ist, so scheint doch eine neue Untersuchung über die Fundamentalbegriffe derselben noch immer nichts Ueberflüssiges. Hat doch Thomas [4], indem er eine den bisherigen ganz widersprechende Ansicht vom Spinoza aufstellen und mit vielem Scharfsinn vertheidigen konnte, gezeigt, wie Vieles von allen Darstellern des Spinozismus übersehen oder vernachlässigt ist, was selbst in den Hauptschriften des Spinoza sich findet. Von dem, was F. H. Jacobi verlangt [5], dass auch nicht eine Zeile in der Ethik des Spinoza uns unverständlich bleibe, sind wir noch weit entfernt. Ihm mindestens etwas näher zu führen, ist der Zweck der folgenden Untersuchungen. Was ihr Verhältniss zu meiner früheren Darstellung des Spi-

---

1) Vgl. Jahrbb. f. wissensch. Kr. März 1843.
2) Histoire de la vie et des ouvrages de Spinosa. Paris 1842.
3) Oeuvres de Spinosa. Paris 1842. 2 Voll. 8.
4) Spinoza als Metaphysiker. Königsberg 1840.
5) Ueber die Lehre des Spinoza. Breslau 1785. p. 28.

nozismus[1] betrifft, so behandeln sie ausführlicher, was dort die §§. 8 u. 9 enthalten, und können hinfort diese vertreten. Obgleich nämlich die vielfache Beschäftigung mit Spinoza selbst, und mit Schriften über ihn, die von einem andern Standpunkt aus ihn betrachten, mich nicht hat überzeugen können, dass die Anschauung welche ich vor zehn Jahren von diesem System gegeben, unrichtig sey, so sehe ich doch sehr gut ein, dass meine Darstellung viel zu kurz gewesen ist indem Vieles was dort nur behauptet wurde, bewiesen werden muss, Anderes einer bessern Begründung bedarf als ihm dort zu Theil wurde, endlich Manches was dort übergangen wurde, einer genauern Berücksichtigung bedarf. Endlich leugne ich nicht, dass Manches was mir damals als eine Inconsequenz bei Spinoza erschien, nach meiner jetzigen Ansicht sehr gut mit Spinoza's Lehre sich vereinigen lässt. Ich habe mich auf die Entwicklung der drei Hauptbegriffe der Spinozistischen Philosophie und ihres Verhältnisses beschränkt, und bin nur in solchen Punkten zu weitern Folgerungen übergegangen, wo diese für die richtige Fassung jener Grundbegriffe selbst wichtig wurden. (Eben deshalb wird man es erklärlich finden, wenn ich fast nur an die ersten beiden Bücher der Ethik und an die Briefe mich gehalten habe.) Nur hinsichtlich dieser Grundbegriffe und ihres Verhältnisses zu einander weichen die Darstellungen von einander ab, was allein schon darauf hinweist dass **hier** sich die eigentlichen Schwierigkeiten des Systems finden. Ein Aufsatz der nur einen Beitrag zum bessern Verständniss desselben geben wollte, durfte sich deshalb auf sie beschränken. Dazu kommt, dass hier eine solche Beschränkung eher

1) Gesch. d. n. Phil. I, 2.

möglich ist als bei vielen anderen Systemen. Wo die Methode eine wirklich evolvirende ist wie z. B. in dem Hegelschen System, da erscheint jede Darstellung die, mag sie auch noch so kurz seyn, nicht vom Anfang bis zum Ende reicht, als eine die keinen rechten Abschluss hat. Dagegen bei Spinoza, wo, wenn die Hauptsätze über Substanz, Attribute, Modi gefasst sind, das Uebrige durch blosse Analysis oder auch durch blosse Combination sich ergibt, kann sobald jene Begriffe erörtert sind, ohne dass die weitern, z. B. praktischen, Folgerungen daraus gezogen werden, die Darstellung schliessen und doch etwas Abgerundetes geben. Den Gang der unsrigen betreffend, so zerfällt sie in die Betrachtung der Substanz, des Modus, des Attributs.

A. Die Substanz.

Der Begriff der Substanz, wie ihn *Des Cartes* gefasst hatte, war der bei allen Zeitgenossen Spinoza's herrschende. Schon dies machte es erklärlich, dass sie bei ihm denselben Substanz-Begriff voraussetzten. Dazu kam noch dass Spinoza im Jahre 1664, wo seine philosophische Ansicht ganz ausgebildet, ja vielleicht alle seine zu uns herübergekommenen Werke schon geschrieben waren, die *Principia philosophiae Cartesianae* veröffentlichen liess, in welchen, wie in den beigefügten *Cogitatis metaphysicis* der Cartesianische Substanzbegriff festgehalten wird. Nun hatte freilich Spinoza durch seinen Herausgeber erklären lassen, dass diese beiden Schriften nicht seine Ansichten enthielten, und hatte Punkte hervorgehoben in denen er selbst andre Meinungen hege. Allein theils wurde diese Erklärung in jener Zeit (wie auch jetzt noch von Manchen) ignorirt, theils fand sich

in den von Spinoza als fremde Ansicht bezeichneten Punkten die Auffassung des Substanzbegriffes nicht. So brachte man denn zur Lectüre der Spinozistischen Ethik den Cartesianischen Begriff der Substanz, und verstand darunter Alles was Träger von Accidenzien ist, mag es nun (wie die unendliche Substanz) zu seinem Seyn, mag es (wie die endliche Substanz) zu seinem Gedachtwerden keines andern bedürfen. So sieht man z. B. Oldenburg [1], welchem die Ethik frühe handschriftlich mitgetheilt war, gegen die Spinozistische Behauptung dass es nicht mehrere Substanzen von gleichem Attribute gebe, den Einwand machen, dass die einzelnen Menschen doch solche Substanzen seyen. Ein solches Missverständniss der eigentlichen Ansicht wird noch genährt dadurch, dass Spinoza im Anfange seiner Ethik sich so äussert als nehme er mit den Cartesianern eine Vielheit von Substanzen an; erst im weitern Verlauf kommt er dazu, zuerst in Scholien [2] anzudeuten, dann in einer Proposition auszuführen [3], dass „Vielheit von Substanzen" ein Widerspruch sey, und dass nur eine einzige Substanz existire. Es gibt daher ausser dieser einen Substanz aller Dinge gar Nichts was ein substanzielles Seyn hätte. Daher auch ausdrücklich von Spinoza gesagt wird es sey *ens unicum, h. e. est omne esse, et praeter quod nullum datur esse* [4]." (Ob und wie es dennoch ein anderes Seyn gibt, dies kommt nachher zur Sprache.) Wenn nun Spinoza diese eine Substanz aller Dinge mit dem Worte Gott bezeichnet, so hat er dadurch die Veranlassung zu einer Menge von Missverständnissen gegeben, indem die ihn lasen, die Vorstellungen die sie mit diesem Worte ver-

---

1) Spin. Opp. Ep. 3.
2) Eth. I. prop. 8. Schol. 2. ibid. prop. 10. Schol.
3) prop. 14.
4) de int. em. IX.

banden, nicht vergassen. Sie beachteten nicht seine ausdrückliche Erklärung[1], dass er von Gott eine ganz andere Vorstellung habe als die Christen, sie liessen ausser Acht, dass er geradezu leugnet dass von Gott Verstand und Wille prädicirt werden könne[2], sie vergassen dass er über die spottet, welche Gott nach Zwecken handeln lassen[3], ja über die welche die Welt als ein Product des göttlichen Wollens oder Denkens ansehn[4]; sie übersahen, dass Spinoza die beiden Worte *Deus* und *natura* durch *sive* verbindet und also als Synonyma darstellt[5]. Darum heisst (mit einer Beschränkung die sich später ergeben wird) bei Spinoza: *in Deo datur* ganz dasselbe wie *datur in rerum natura*, und ausdrücklich werden von Spinoza die beiden Behauptungen: *Deum esse unicum* und *non nisi unam substantiam dari* als gleichbedeutend durch *hoc est* verbunden[6]. Das Verständniss der Spinozistischen Lehre wird darum erleichtert, wenn bei der Darstellung derselben das Wort Gott möglichst vermieden wird.

Weil diese eine Substanz alles (wahre) Seyn befasst, so folgt von selbst dass ihr kein Anderes wahrhaft seyendes gegenüberstehen kann. Nun aber ist nach Spinoza: Endlichseyn = durch seines Gleichen begrenzt seyn[7], darum muss der einen, allein wahrhaft seyenden Substanz nothwendig das Prädicat der Unendlichkeit gegeben werden[8]. Der Begriff des Unendlichen ist nun nach Spinoza ein positiver Begriff. Er sagt: *finitum esse* sey *ex parte negatio*, daher sey das *infinitum absoluta*

---

1) Ep. 21.
2) I. pr. 17. Schol. Ep. 58.
3) I. pr. 33. Schol. 2.
4) I. pr. 17. Schol.
5) Eth. IV. Praef.
6) I. pr. 14. Coroll. 1.
7) I. Def. 2.
8) I. Pr. 8. Dem. pr. 14. Cor. 1.

affirmatio existentiae[1]. Es ist dies, weil Alles was ein wahres Seyn oder positive Realität ausdrückt in dasselbe fällt[2]. Eben darum will Spinoza nicht gern von der Substanz sagen, sie sey eine[3], weil dieses Prädicat leicht numerisch genommen werden, und dadurch der Anschein entstehn kann als stünde ihr noch Anderes, das Viele, gegenüber. Numerische Bestimmtheit kann nach ihm nur solchem zukommen, das nicht durch seine Natur, sondern durch Anderes ausser ihm gesetzt ist[4]. Die Substanz als das allein Seyende ist *ἓν καὶ πᾶν* (nicht *πάντα*).

Diese Fassung aber der Substanz als der reinen Affirmation, welche alle Negation von sich ausschliesst, macht es schwierig, ja fast unmöglich zu sagen was denn die Substanz eigentlich sey. Diese Frage nämlich geht offenbar auf die näheren Bestimmungen des Substanzbegriffes; solche nähere Bestimmungen aber duldet dieser Begriff nicht. Offenbar ist es die geometrische Anschauungsweise, die überhaupt bei ihm vorwiegt, welche den Spinoza zu dem berühmten in den verschiedensten Wendungen ausgesprochnen Satz bringt, dass jede Determination Negation sey[5]. Wie nämlich in dem unendlichen Raume eine bestimmte Figur entstehe, indem wir von derselben den übrigen Raum ausschliessen, d. h. negiren[6], so gelte dies von einer jeden Bestimmtheit. Diese sagt nichts Positives aus. *Determinatio ad rem secundum suum esse non pertinet, sed e contra est ejus non-esse*[7]. Darum muss er nothwendig

---

1) I. pr. 8. Schol.
2) I. Def. 6. Explic.
3) Cf. Cog. met. I, 6. Ep. 50.
4) I. pr. 9. Schol. 2.
5) Ep. 50.
6) Ep. 50.
7) Ep. 41.

von Gott, d. h. der Substanz sagen, ihr Wesen bestehe nicht in *certo entis genere*, sondern sey *absolute indeterminatum; alias*, fügt er hinzu, *ejus natura determinata et deficiens esset*[1]. Es kann nach diesen ausdrücklichen Erklärungen Spinoza's durchaus nicht zugestanden werden, was einige Neuere[2] behaupten, dass Spinoza zwar die Substanz als *infinita* nicht aber als *indeterminata* bestimmt habe. *Determinatum esse* ist bei ihm ein *defectus.* Ausdrücklich sagt er *sequitur id cujus definitio existentiam affirmat*, *non determinatum posse concipi*, und nannte Gott das *ens absolute indeterminatum*[3]. Wenn nun aber jedes Prädicat das man einem Begriff beilegt denselben determinirt, so wird Spinoza genöthigt seyn, seiner Substanz alle Prädicate abzusprechen, d. h. er wird ihr nur solche beilegen, die wir negative Prädicate nennen. Gleich seiner Definition der Substanz[4] dass sie sey *quod in se est et per se concipitur* fügt er die negative Erläuterung hinzu: *hoc est quod non indiget conceptu alterius rei a quo formari debet.* (Um den Begriff des Vierecks zu fassen, bedürfen wir des Begriffs der Ausdehnung, jener wird also aus diesem gebildet — *formatur ab* d. h. *ex eo* —, und das Viereck ist nicht eine Substanz sondern eine Beschränkung der Ausdehnung.) Eine eben so negative Natur hat die Bestimmung dass die Substanz *causa sui* sey. Dieser, nicht von Spinoza erfundene, Ausdruck hatte bei *Des Cartes* und seinen Anhängern, ja selbst noch in den *Cogit. met.* eine positive Bedeutung, so dass sie wohl Gott als *causa efficiens* seiner selbst bezeichnen konnten. Anders bei Spinoza. *Causa sui* seyn heisst bei ihm *non posse pro-*

1) Ep. 4.
2) Sigwart. Orelli.
3) Ep. 41.
4) I. Def. 3.

duci ab alio [1], d. h. keine Ursache haben, nicht durch Anderes seyn. Eben so negativ wie das des Nicht-hervorgebrachtseyns, ist das Prädicat der Untheilbarkeit [2], ferner das der Unkörperlichkeit [3], welche beide später noch ausführlicher zur Sprache kommen müssen. Selbst die positivste aller Bestimmungen hinsichtlich der Substanz, dass sie das absolute Seyn ist, oder dass ihr Wesen Existenz einschliesst, auch diese findet sogleich ihren negativen Ausdruck darin, dass sie nicht anders gedacht werden könne als als existirend [4]. Die Bestimmung hinsichtlich der Substanz dass ihr Wesen Existenz in sich schliesse, deren ausführlichere Entwickelung das ist, was Spinoza seinen Beweis für das Daseyn Gottes nennt [5], findet einen andern Ausdruck darin, dass Gott oder die Substanz nothwendig existire [6] oder auch dass er ewig sey [7] denn dieses Wort, das er ausdrücklich so genommen haben will, wie die Geometer es nehmen wenn sie von ewigen Eigenschaften der Figuren u. s. w. sprechen, bezeichnet ihm nur die Existenz sofern diese aus der Definition oder dem Wesen des Existirenden folgt. Endlich ist ein Ausdruck des Spinoza, der mit dem oben erörterten Begriff zusammenhängt, ausführlicher zu erörtern, weil er Veranlassung zu Missverständnissen geben kann und auch wirklich gegeben hat. Weil nämlich die Substanz (Gott) durch ihr eignes Wesen existirt, deswegen prädicirt er von ihr die Freiheit [8]. Das Freie ist nämlich das, was durch seine eigne innere Nothwendigkeit ist oder wirkt, und wel-

---

1) I. Prop. 7.
2) I. Prop. 12. 13.
3) Prop. 15. Schol.
4) I. Def. 1.
5) I. pr. 11.
6) I. pr. 2.
7) I. Def. 8.
8) I. pr. 17.

ches eben darum nicht sowol mit dem Nothwendigen als vielmehr dem Gezwungenen einen Gegensatz bildet[1]. Schon das Prädicat der Freiheit, noch mehr aber dass die Substanz bald *causa efficiens omnium rerum*[2] bald *causa libera* genannt wird[3], endlich der so häufig vorkommende Ausdruck *Deus agit*[4] macht es nothwendig, zu untersuchen was es denn mit der göttlichen Causalität und mit seinem *agere* für eine Bewandniss habe. Zunächst sind alle Vorstellungen zu entfernen, welche ein Wollen oder ein nach Zwecken wirken in Gott annähmen. Ausdrücklich erklärt sich Spinoza sowol gegen die welche Gott eine *libera voluntas* zuschreiben[5] als auch gegen die, welche Gott eine indifferente Willkühr zuschreiben, oder endlich ihn durch Zwecke bestimmt seyn lassen[6]. Allein Spinoza sagt nicht nur was das göttliche *agere* nicht sey, sondern gibt unzweideutig zu verstehn, was darunter zu verstehn sey. Zu verschiedenen Malen nämlich sagt er anstatt *Deus agit: ex Dei natura sequitur*[7], und wiederholt es öfter, dass es sich hier ganz so verhalte, wie mit dem Triangel aus dessen Natur die bekannten Sätze folgen[8]. Man sieht daraus dass Spinoza nur in demselben Sinn von Gott sagen kann dass er *agit* (wirkt), wie wir sagen können: die Natur des Triangels macht oder bewirkt, dass u. s. w. Nur in diesem Sinne. Daher kommt es dass sich Spinoza öfter corrigirt, und wenn er z. B. gesagt hat *Deus produxit*, hinzufügt: *vel potius e natura ejus sequitur*, oder auch: *me ostendisse puto a Dei po-*

1) I. Def. 7.
2) I. pr. 16. Cor.
3) I. pr. 17. Cor. 2.
4) I. pr. 17.
5) ibid. Schol.
6) I. pr. 33. Schol. 2.
7) I. pr. 17. Dem.
8) ibid. Schol.

tentia omnia effluxisse vel semper eadem necessitate sequi u. s. w. Eben darum legt er ein so grosses Gewicht darauf, dass gar kein Unterschied sey zwischen dem Seyn Gottes und seinem Handeln [1]. Wie das *agere* durchaus nicht als ein bewusstes oder willkührliches Handeln zu nehmen ist, so erleidet auch der Begriff der *causa* bei Spinoza eine wesentliche Modification. Man kann dies Wort nicht, wenigstens oft nicht, mit Ursache übersetzen. Wenn in der Proposition aus welcher Spinoza folgert, dass Gott *causa efficiens*, *causa prima omnium rerum* sey, von eigentlicher Causalität nicht die Rede ist, sondern nur von einem solchen Folgen aus dem göttlichen Wesen, wie es uns dort entgegentrete wo man aus einer Definition Eigenschaften folgert [2], so liegt auf der Hand dass *causa* bei Spinoza nur Grund bedeutet, ja hier, wie oft, nur die logische Voraussetzung. Alles dessen Begriff nothwendig ist, um einen andern Begriff zu fassen, ist *causa* dieses andern. Daher ist Gott Ursache der Dinge weil sie nur *per Deum concipiuntur* [3], wie etwa die Ausdehnung *causa* des Triangels wäre, weil er ohne sie nicht seyn und nicht begriffen werden kann. Eben darum wird ein so grosses Gewicht darauf gelegt dass die *cognitio effectus cognitionem causae involvit* [4]. Ja es wird geradezu Etwas als *effectus* eines Andern bezeichnet, bloss weil es *ejus conceptum involvit* [5]. Also auch hier wiederum dasselbe Verhältniss wie oben bei dem *agere:* wie man die Natur des Triangels die Ursache (besser den Grund) einer bekannten Eigenschaft nennen kann oder jene Eigen-

---

1) I. pr. 34. 35.
2) I. pr. 16.
3) I. pr. 18. Dem.
4) I. [illegible] 4.
5) Eth. II. pr. 5. Dem.

schaft als Wirkung seiner Natur, so und nicht anders ist auch Gott, die Substanz, Ursache alles dessen was aus ihrem Wesen folgt, sind alle Dinge Wirkungen Gottes.

Fasst man das Resultat des Bisherigen zusammen, so kann, ohne dass man die andern Grundbegriffe zu Hülfe nimmt, nur gesagt werden: Es gibt nur eine, alle Determination und Negation von sich ausschliessende, unendliche Substanz, welche Gott oder Natur genannt wird. Aus ihrem Wesen folgt, was da ist, mit Nothwendigkeit, und in sofern kann sie die wirkende Ursache desselben genannt werden. Was weiter von der Substanz zu sagen ist, bedarf der vorhergehenden Erörterung der andern Grundbegriffe. Von diesen werde, gegen die gewöhnlich beobachtete Ordnung, zuerst betrachtet

B. Der Modus.

a. Begriff des Modus.

Es existirt, sagt Spinoza an vielen Stellen[1], es existirt *realiter*, oder auch es existirt *in rerum natura* nur[2] die Substanz und ihre Modi. (Warum er sich öfter des Ausdrucks bedient dass nur sie *extra intellectum* existiren[3] wird weiter unten bei Betrachtung der Attribute erörtert werden.) Es fragt sich zuerst, was versteht Spinoza unter den Modis der Substanz? Seine Definition[4] sagt uns: Modus sey das was in einem Andern sey, *per quod* (das heisst durch welches und nicht von welchem) es auch begriffen werde. Eine nähere Erläuterung dieser letztern Bestimmung ist, dass der Begriff

1) I. pr. 15. Dem.
2) I. pr. 6. Coroll.
3) I. pr. 4. Dem.
4) I. Def. 5.

des Modus eines andern Begriffes bedürfe, vermittelst dess er gebildet werde [1]. Wenn so Modus das ist, was man nur an Anderem denken kann, oder indem man Anderes denkt, so fällt also der Begriff des Modus, wie Spinoza dies auch gesteht, zusammen mit dem was man Accidens genannt hatte [2]. So ist Wollen als eine bestimmte Art des Denkens ein Modus desselben, eben so ein Körper als eine bestimmte Weise der Ausdehnung ein Modus desselben. Anstatt des Ausdrucks Modus braucht Spinoza oft die eigentliche Uebersetzung des Aristotelischen *πάϑος* nämlich das Wort Affection [3] oder auch Modification [4]. — Unter Modis sind also zu verstehn die wechselnden Formen der Substanz, die sich zu ihr wie die Wellen zum Meerwasser, oder wie wechselnde Figuren zu dem einen unveränderlichen Raum verhalten. In jenen ist das Meerwasser in diesen der Raum, um eine Lieblingsformel Spinoza's anzuwenden, *certo et determinato modo expressa.* Wenn darum gleich den Modis, eben so wie der Substanz, Existenz zugeschrieben wird, so ist doch wegen der verschiedenen ja entgegengesetzten Natur beider, ihr Seyn ein ganz andres, als das der Substanz; es gilt von den Modis in allen Punkten das Gegentheil von dem, was von der Substanz galt. Konnte sie nur als existirend gedacht werden, weil ihr Wesen Existenz in sich schloss, so wird dagegen von den Modis gesagt, dass ihre Definition nicht Existenz involvire [5], und dass sie deshalb auch wenn sie existiren, als nicht-existirend, wenn nicht existiren, als existirend gedacht werden können [6]. [Dies ist eine na-

1) I. pr. 8. Schol.
2) Cf. Ep. 4.
3) I. Def. 5.
4) I. Prop. 8. Schol. 2.
5) I. prop. 24. Ep. 28.
6) Ep. 29.

türliche Folge ihres Begriffs. Da sich dieser nämlich (z. B. der Begriff eines Zehn-Ecks) nur ergibt indem ich einen andern (den des Raums oder der Ausdehnung) in einer bestimmten Weise begrenze, so kann ich mir wo diese Grenzen nicht sind, dieselben denken, wo sie sind, dieselben wegdenken. Dagegen mit der Ausdehnung selbst verhält sich dies anders. Von dieser kann ich nicht abstrahiren, also muss sie als existirend gedacht werden. Die Ausdehnung verhält sich zum Zehn-Eck wie die Substanz zur Modification.] — War nun das Zusammenfallen von Wesen und Existenz Nothwendigkeit gewesen, so wird den Modis die nothwendige Existenz der Substanz abgesprochen werden müssen, und darum wird ausdrücklich jeder Modus als zufällig [1] bezeichnet. Nothwendigkeit war weiter Ewigkeit gewesen. Die *aeternitas* muss daher den Modis abgesprochen werden. Ihr haltloses vergängliches Seyn ist deshalb blosse Dauer, *duratio* [2], welche der Substanz nicht zukommt. War die Substanz ewig, d. h nothwendig oder frei, nur indem sie nicht durch Andres bestimmt wurde, so ist es erklärlich, dass Spinoza die *duratio*, das Gegentheil der *aeternitas*, als *determinata existentia* definirt [3]. War die Substanz *causa sui*, indem sie nicht durch Anderes zum Seyn determinirt war, so verhält sichs dagegen mit den Modis anders. Wie ein Triangel nicht zu denken ist ohne den ihn umschliessenden Raum, und also durch diesen ist, so verhält sichs mit jedem Modus der Substanz, er ist durch Anderes gesetzt, und ist eben deshalb ein *causatum* [4], welches seine Ursache ausser sich hat (wo, wird sich später zeigen). Schloss

---

1) II. pr. 31. Coroll.
2) Ep. 29.
3) I. pr. 21. Dem.
4) I. pr. 24.

die Substanz jede Determination aus, so besteht dagegen die Modification nur in einem *certus et determinatus modus* derselben. War sie endlich eben deswegen die eine unendliche, so kommt dagegen den Modis Vielheit und Endlichkeit zu; kurz die Wesensverschiedenheit beider ist so gross, dass Spinoza mit seiner Liebhaberei für mathematische Beispiele öfter sagen kann, sie seyen verschieden wie geradlinigte und krummlinigte Figur.

b. Modi und Einzelwesen.

Diese Aeusserungen Spinoza's über die Modi mussten vorausgeschickt werden, ehe eine Frage beantwortet wird, die für das Verständniss seines Systems von der äussersten Wichtigkeit ist, und mit der nach seinem Pantheismus zusammenfällt. Nämlich wenn er nur der einen unendlichen, Alles umfassenden Substanz wahrhafte Realität zuschreibt, wie steht es da mit den Einzelwesen? Er spricht doch, und zwar sehr oft, von *rebus particularibus.* Was versteht er darunter? wie denkt er sich das Verhältniss der einen Substanz zu denselben? Es liegt auf der Hand dass diese Frage zusammenfällt mit der nach dem Verhältniss des Unendlichen und Endlichen oder dem Uebergang von jenem zu diesem. Wenn zu einem eigentlichen Verhältniss oder gar zu einem Uebergange gehört dass, wozu ein Verhältniss Statt findet oder wozu übergegangen wird, wahre Realität habe, so kann gesagt werden, dass nach Spinoza weder von einem solchen Verhältniss noch von einem Uebergange die Rede ist, noch auch seyn kann. Nämlich als Endliches existirt das Endliche eigentlich gar nicht. Das Endliche als Endliches ist, wie sich sogleich zeigen wird, nur Product unserer (fehlerhaften) Auffassung.

Ausser der Substanz existiren nur ihre Affectionen, die gar Nichts für sich sind, nur als vorübergehende Formen an ihr vorkommen. Wenn wir nun bei der Betrachtung der letztern sie in Gedanken von der Substanz trennen, ohne welche sie richtig nicht erkannt werden können, so entsteht uns dadurch die nur durch diese abstrahirende Vorstellung erzeugte Vorstellung einer Vielheit [1] von Einzelwesen. Dadurch also dass jene Modi *abstracte concipiuntur*, können sie *ut finita spectari* [2]. Darum sind die Einzelwesen (*res particulares*) nichts Andres als die Affectionen der göttlichen Substanz, nur isolirt oder als für sich seyend betrachtet [3]. Um bei einem von Spinoza selbst gewählten Bilde stehn zu bleiben, so verhält sichs mit der Substanz und ihren Affectionen wie mit der Linie [4]. Wie in dieser die Punkte enthalten sind, so in jener die Modi, d. h. nicht als seyende. Wie man zu seyenden Punkten nur kommt indem man die Continuität der Linie unterbricht, d. h. sie negirt, so sind in der Substanz wenn man sie als Ganzes betrachtet die Einzeldinge als solche nicht enthalten, man kommt erst zu Einzelwesen, wenn man durch isolirende Betrachtung was dort nicht isolirt ist, trennt. Wenn es nun das Wesen der Vernunftbetrachtung ist Alles als ein Ganzes und Eines zu betrachten, so ist es begreiflich dass Spinoza sagen kann, dass die Substanz *depositis affectionibus vere consideratur* [5]. Dieser wahren Betrachtungsweise steht nun eine andre gegenüber, deren Wesen ist zu isoliren, zu vervielfältigen und zu vereinzeln [6]. Dies ist die Meinung oder die

---

1) Ep. 29.
2) ibid.
3) I. pr. 25. Coroll.
4) u. A. I. pr. 15. Schol.
5) I. pr. 5. Dem.
6) Ep. 29.

Imagination [1], welche alle Dinge abstract oder oberflächlich auffasst. Daher kommt es denn dass Spinoza alle Prädicate, welche man den von der Substanz unterschiedenen Dingen gibt und geben muss, als von der Imagination gegeben bezeichnet. Er sagt dies von der Vielheit, von der Zufälligkeit, von der Dauer [2] u. s. w. Sie ist es welche, wie die Linie in Punkte, so die Substanz in Einzelwesen zerlegt. Darum kann die Substanz d. h. Gott oder die Natur, in einer doppelten Weise betrachtet werden. Erstlich, was sehr schwer ist, mit der Vernunft, da ist sie die *natura naturans* [3], zweitens mit der Imagination was viel leichter ist und was wir meistens thun, da ist sie die *natura naturata* d. h. der Complex der göttlichen Modi, wie sie als Dinge betrachtet werden [4]. Sie verhalten sich nicht wie man aus der Activ- und Passiv-Form dieser, nicht von Spinoza erfundnen, Ausdrücke vermuthen könnte, wie Ursache und Wirkung sondern wie richtige und abstracte Auffassung zu einander.

c. Verhältniss der Substanz zu den Einzelwesen.

Betrachtet man nun die *natura naturata*, welche als der Complex der Einzeldinge etwa dem entspräche was wir mit dem Worte Welt zu bezeichnen gewohnt sind, und richtet die Aufmerksamkeit auf ihre einzelnen Bestandtheile, so entsteht die Frage welches ist das Verhältniss Gottes, d. h. der *natura naturans* zu einem solchen? Ist es ein Verhältniss der Causalität? Dies leugnet Spinoza entschieden: kein einzelnes Ding folgt aus Gottes *absoluta natura*, d. h. aus ihm sofern er als

---

1) I. pr. 15. Schol.
2) II. pr. 44. Coroll. 1.
3) I. pr. 29. Schol.
4) I. pr. 29. Schol.

Substanz gedacht wird [1]. Er muss auch, ganz abgesehn von dem, was früher über die göttliche Causalität überhaupt gesagt wurde, aus mehrern Gründen leugnen, dass ein einzelnes Ding eine Wirkung Gottes (absolut genommen) sey. Zu einem solchen Verhältniss gehört nämlich eine Gleichartigkeit, welche hier nicht Statt findet wo Unendliches und Endliches wie Gerades und Krummes incommensurabel sind [2]. Ferner aber kann von wirklichem Causalitätsverhältniss nur dort die Rede seyn, wo die Wirkung ein Wirkliches ist, in welches die Ursache übergeht. Alles dies findet hier nicht Statt. Ausser der Substanz ist nichts wirklich, und ausdrücklich leugnet darum Spinoza dass die Gottheit übergehende Ursache seye. Die immanente Ursache, als welche er sie bestimmt [3], ist nichts Anderes als das Substrat, der Stoff, an dem die Formen sich zeigen und ihren Halt haben. Bliebe noch irgend ein Zweifel darüber übrig, ob nicht Spinoza dennoch die Gottheit als *causa efficiens* eines wirklichen von ihm unterschiedenen Dinges ansehe, so würde die Aeusserung desselben, dass in demselben Sinne in welchem er *causa sui* sey, er auch *causa rerum* genannt werden müsse [4], hinreichen jenen Zweifel zu beseitigen. — Eine andere Frage aber, die schwieriger zu beantworten seyn möchte ist die, ob nicht das Verhältniss Gottes und der einzelnen Dinge von Spinoza als das von Ganzem und Theilen gedacht wird. Dies ist schon zu seinen Lebzeiten von manchen seiner Freunde geglaubt, nach seinem Tode aber namentlich von Gegnern, z. B. Bayle, behauptet worden. Die Schwierigkeit liegt nämlich darin, dass Spinoza dies mit einer

---

1) I. pr. 28. Dem.
2) I. pr. 21. Dem.
3) I. pr. 18.
4) pr. 25. Schol.

Art Heftigkeit leugnet, dann aber wieder oft sich gerade der Kategorie Theil bedient, wo er von den einzelnen Dingen im Gegensatz gegen die unendliche Substanz spricht. Indess lässt sich Beides doch vereinigen. Er eifert gegen jene Auffassung weil er ganz richtig bemerkt, dass man von Theilen eigentlich nur dort sprechen könne, wo das Zusammengesetzte als das Secundäre gedacht werde [1], darum sey es Wahnsinn die Substanz aus Theilen zusammengesetzt zu denken [2]. Allein indem er hinzufügt: ein eben solcher Wahnsinn wie wenn man sagen wollte die Linie sey aus Punkten zusammengesetzt, zeigt er dass mit einer Modification freilich, jener Auffassung doch eine gewisse Wahrheit nicht abgesprochen werden kann. Bedienen wir uns eines dem eben angeführten analogen Bildes, so lässt sich die Substanz mit einer Kreisfläche von unendlichem Radius vergleichen; es kann von dieser nicht gesagt werden dass sie aus unendlich vielen Segmenten bestehe oder zusammengesetzt sey, denn Segmente in die sie allerdings zerfällt werden kann, sind nicht vor der Kreisfläche da, ja man kann nicht einmal sagen, dass alle Segmente die ungetheilte Kreisfläche ausmachen, denn dazu wäre nöthig, dass die trennenden Radien weggedacht, d. h. die Segmente nicht mehr als Gesonderte oder Segmente betrachtet würden. Die Fläche völlig unzertheilt wäre das Bild für die *natura naturans*. Itzt denke man sich durch Radien, die gezogen werden, die Fläche in Segmente zerlegt und man hat das Bild der *natura naturata*. Obgleich, wie gesagt, die Kreisfläche nicht aus Segmenten zusammengesetzt ist, so kann doch, sind sie einmal gesetzt, jedes derselben Theil

1) Ep. 40. 2) Ep. 29.

der Kreisfläche genannt werden, und so sagt denn Spinoza wirklich, dass unser Körper, d. h. ein Modus der Ausdehnung, ein Theil der ausgedehnten Substanz, unser Verstand ein Theil des göttlichen Denkens sey u. s. w. [1], ja ganz allgemein werden die einzelnen Dinge Theile der Natur genannt [2], und seine Polemik gegen das Getheiltseyn der Substanz gründet sich immer darauf, dass, wenn man sich dieses Ausdrucks bediene, ein reales Gesondertseyn der Theile darunter verstanden werde [3]; er gibt aber geradezu zu verstehn dass die Theilbarkeit etwas Unverfängliches sey [4]. Wenn nun aber nur durch die betrachtende Vorstellung die in sich ungetheilte, unendliche Substanz (Gott, *natura naturans*) in ein Getheiltes, was wir Alles (*πάντα*) oder auch Welt nennen, verwandelt wird, das also als solches keine wahrhafte Realität hat, so erhellt, dass es richtiger ist, mit Hegel den Spinozismus Akosmismus zu nennen, als etwa mit Bayle ihm nachzusagen, nach ihm sey Alles Gott oder er schreibe jedem Dinge die Göttlichkeit zu. Dieser Ausdruck ist deswegen schief, weil ja die Dinge nur da sind, wenn man die Affectionen der Substanz von ihr trennt, und man also sie nicht mehr als ein Substanzielles bezeichnen kann. Umgekehrt aber, betrachtet man die sogenannten Dinge wie sie in Wahrheit sind, oder von der Vernunft erkannt werden, so wird man freilich von jedem derselben mit Spinoza sagen können, dass in ihm *Deus certo et determinato modo exprimitur* [5], aber in demselben Augenblick hat man auch aufgehört sie als Dinge, d. h. als für sich

1) Ep. 15.
2) ibid.
3) I. pr. 15. Schol.
4) ibid. fin.
5) II. Def. 1.

Bestehendes zu denken. Gott, d. h. die Substanz nach ihrer absoluten Natur betrachtet, und die Dinge, d. h. ihre Modi durch die Imagination zur *natura naturata* verselbstständigt, dürfen nicht confundirt werden.

d. Verhältniss der Einzelwesen zu einander.

Betrachten wir nun nachdem wir beide gesondert haben, die *natura naturata* für sich, und bedienen uns dabei immer des von uns gebrauchten Bildes, so bietet sie uns eine unzählige Menge von Kreissegmenten dar. Jedes dieser Segmente ist durch andere Segmente begrenzt, und nur in diesem Begrenztseyn ist es; die andern Segmente machen es also zu dem was es ist. War nun aber (s. oben p. 128) das, wodurch etwas ist was es ist, seine Ursache genannt, so folgt von selbst dass jedes einzelne Ding (Segment) zu seinem Seyn determinirt (oder verursacht) wird von einem andern einzelnen Dinge, welches seinerseits wieder von einem einzelnen Dinge determinirt wird und so ins Unendliche[1]. Dieser Satz der seit Mendelssohn die Meisten, die zu ihm kommen, überrascht hat, ist weit davon entfernt, eine Inconsequenz zu seyn, vielmehr ist er ganz nothwendig. Da kein einziges Segment von der ganzen Kreisfläche begrenzt (determinirt) ist, so ist es ganz natürlich dass Spinoza sagt: kein einziges Ding folge aus Gott absolute genommen, oder aus seiner absoluten Natur, sondern jedes folge nur wieder aus einem Dinge, d. h. aus Gott sofern er *certo et determinato modo exprimitur*[2], oder auch *quatenus aliquo modo affectus consideratur*. (Mechanisch ausgedrückt: Ein Theil wird nur durch einen Theil begrenzt, determinirt, nicht durch das Ganze.)

1) I. prop. 28. 2) I. prop. 28. Dem.

— Eine andere Formel welche dazwischen bei Spinoza vorkommt, dass ein einzelnes Ding nicht unmittelbar aus Gott folgen könne, werden wir schon hier passend finden müssen, sie wird aber nachher noch zur Sprache kommen. — Weil die Substanz (die als unendlich gedachte Kreisfläche) durch gar Nichts ausser ihr begrenzt war, war sie als die undeterminirte oder freie bestimmt. Jedes einzelne Ding dagegen ist durch Anderes, die übrigen Dinge, zu seinem Seyn determinirt, darum ist es unfrei, *coactum* [1]. Es ist dann kein Widerspruch wenn er von dem einzelnen Dinge sagt es sey *contingens* [2]. Denn Spinoza setzt das *coactum* dem *necessarium* eben so entgegen wie dem *liberum* [3]. Wenn nun aber als der Gegensatz des Nothwendigen gewöhnlich das Zufällige gewusst wird, so liegt es in der Natur der Sache dass Spinoza, was sich auch logisch rechtfertigt, *coactum* und *contingens* zusammenfallen lässt. Kein einzelnes Ding ist daher frei oder nothwendig, sondern es ist unfrei oder zufällig. Mit diesem Unterschiede hängt dann genau zusammen ein andrer, der die Erkenntniss beider betrifft. Weil die Existenz der Substanz aus ihrem Wesen folgt, deshalb kann sie auch daraus gefolgert werden und es gibt von ihr eine Vernunft-Erkenntniss oder eine Erkenntniss *a priori* [4]; dagegen ist eine solche Erkenntniss hinsichtlich der einzelnen Dinge unmöglich. Wie sie selbst nur sind durch die Imagination, so können sie auch nur durch Erfahrung, die gleichfalls der Imagination angehört, erkannt werden [5]. Es zeigt sich hier also dass alle die Prädicate, welche

1) I. Def. 7.
2) I. pr. 31. Coroll.
3) Ep. 62.
4) Ep. 28.
5) ibid.

dem Modus im Gegensatz gegen die Substanz beigelegt wurden, s. p. 131; nicht nur, was begreiflich ist, Prädicate der einzelnen Dinge sind, sondern dass sie aus dem Begriffe derselben folgen. Wie jene das Unendliche war, so sind sie das Endliche, eben darum aber Substanzlose, weil Spinoza ausdrücklich sagt, dass *substantia finita* ein Widerspruch sey [1].

Wenden wir uns nun von den einzelnen Dingen zu ihrer Totalität oder Summe, so bietet diese (die in Segmente zerlegte Kreisfläche) allerdings eine Analogie dar mit der unmodificirten Substanz. Diese Analogie wird hervorgehoben, indem jede derselben als *natura* bezeichnet wird. Auf der andern Seite aber ist ein grosser Unterschied zwischen jener als dem *πᾶν*, und dieser, die man als *πάντα* bezeichnen kann, nicht zu verkennen, welcher der Unterscheidung der *natura naturans* von der *natura naturata* zu Grunde liegt. Da die letztere alle Determinationen in sich enthält, so kann sie nicht wie das einzelne determinirte Wesen als endlich gefasst werden. Eben so wenig aber scheint es kann von ihr die Unendlichkeit so prädicirt werden, wie von der mit der Vernunft angeschauten Substanz. Hier tritt nun eine Unterscheidung ins Mittel. Es gibt nämlich eine doppelte Unendlichkeit. Die Unendlichkeit der Vernunft schliesst alles Getheiltseyn aus, sie kommt der *natura naturans* zu. Dagegen die Unendlichkeit der Imagination streitet mit dem Getheiltseyn gar nicht [2]. Diese, die numerische Unendlichkeit kommt der Summe der Einzelwesen, der *natura naturata* zu. Er schlägt vor, dieses Unendliche der Vorstellung, im Gegensatz gegen das

1) I. pr. 13. Schol. 2) Ep. 29.

Unendliche der Vernunft, nicht *infinitum* zu nennen, sondern *indefinitum*, thut dies aber selbst nicht. Die gedachte, mit der Vernunft betrachtete, Natur zeigt deswegen wahre Unendlichkeit, dagegen die vorgestellte Natur nur die Verkettung zahlloser Ursachen und Wirkungen und also den *progressus in infinitum.* Diese Unterscheidung des *infinitum*, des *indefinitum* oder *infinitum imaginationis*, und des *finitum* wird sich sogleich bei einem schwierigen Punkt als sehr wichtig erweisen.

Fasst man vorläufig das Resultat des bisher Entwickelten zusammen, so hat wahrhaftes Seyn nur die eine unendliche Substanz, welche wenn sie mit der Vernunft, d. h. richtig, betrachtet wird die — jede Negation und Determination, darum aber auch jede Vielheit, ausschliessende — *natura naturans* ist. Betrachtet man sie dagegen mit der Imagination, so erscheint was eigentlich nur die Unendlichkeit wechselnder nie seyender Modi ist, als eine Vielheit von einzelnen Dingen, welche nur in dem Sinne Theile des Ganzen genannt werden können in welchem man den Punkt einen Theil der Linie nennt. Ihre Totalsumme gibt die *natura naturata*, welche als alle Endlichen enthaltend über die Endlichkeit hinaus ist, als Summe aller Endlichen aber, nicht wahre, sondern diejenige Unendlichkeit ist, welche allein zu denken der isolirenden Imagination möglich ist.

e. Die unendlichen Modificationen.

Bis dahin hat nun die Spinozistische Lehre, namentlich wenn man sich seines Geistesverwandten im Alterthum, des Parmenides, mit seiner Welt des Wissens und der Meinung erinnert, wenig Schwierigkeiten dargeboten. Es sind aber jetzt Aeusserungen derselben zu berück-

sichtigen, welche wir bisher übergangen haben, welche ganz mit der entwickelten Auffassung zu streiten scheinen; nämlich Spinoza spricht öfter auch von solchen Modis, welche nothwendig existiren und unendlich sind, weil sie unmittelbar aus der absoluten Natur Gottes folgen. Die Stellen, wo dies geschieht, sind Prop. 21, besonders aber 22 und 23 des ersten Buchs der Ethik. Ferner das Scholion zur 28. Proposition, welches zwar eine Lücke enthält, die aber leicht ergänzt werden kann, und welches von Solchem spricht, was unmittelbar aus Gottes Natur folge. Endlich aber der Anhang zum ersten Buch, wo Spinoza um die Absurdität der Annahme von Zwecken des göttlichen Handelns nachzuweisen, mit Bezugnahme auf jene Propositionen behauptet, dass, was unmittelbar von Gott producirt werde, das Vollkommenste sey, während die Unvollkommenheit mit der Zahl der Mittelursachen zunehme. — Diese Stellen haben Sigwart[1] bewogen, zu behaupten, dass Spinoza hier den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen darstellen wolle, und dass er dies durch Anschliessen an (vielleicht der Cabbala entlehnte) Emanationsvorstellungen zu erreichen suche. Ich muss gestehn dass mir Emanation und ein damit zusammenhängender Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen mit dem Spinozismus eben so wenig vereinbar scheint, als mit der Lehre der Eleaten, und dass ich eben deswegen, ehe ich mich der Sigwart'schen Ansicht anschlösse, gewiss wiederholen würde, was ich in meiner Gesch. d. n. Phil. II, 2. p. 86. ausgesprochen hatte, dass jene Sätze als vereinzelte Inconsequenzen übergangen werden könnten. Ich habe

1) Der Spinozismus, historisch und philosophisch erläutert etc. Tübingen 1839.

mich aber durch erneutes Studium überzeugt, dass diese Stellen, ohne dem Spinoza eine ihm fremde Ansicht unterzulegen, mit seinem System in Einklang gebracht werden können. Er selbst gibt uns einen Wink, wie dies geschehen könne. In dem 65. Briefe bittet ein Freund (Meyer) ihn, er möge ihm doch Beispiele geben von Solchem was unmittelbar von Gott hervorgebracht werde und also ewige, unendliche Modification Gottes sey. Im 66. Briefe willfahrt Spinoza dieser Bitte, billigt aber nicht die Beispiele, welche der Freund vorgeschlagen hat, sondern gibt andere. Unter diesen findet sich nun (die andern werden später zur Sprache kommen): *facies totius universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem.* Also diese *facies totius universi* wäre eine solche ewige, nothwendige Modification. Vergleicht man nun hiemit das Lemma 7 im 2ten Buch der Ethik auf welches Spinoza den Freund ausdrücklich verweist, so sieht man, dass jene *facies totius universi* gar nichts Andres ist, als die Totalität aller Dinge, d. h. die Summe aller Modi. Mit dieser verhält sichs natürlich ganz anders als mit jedem einzelnen Modus, oder Dinge. Jedes einzelne Ding ist nur durch andere einzelne Dinge, deswegen folgt es aus diesen und nicht aus Gottes absoluter Natur, s. p. 134. Es ist endlich und Endliches kann aus dem Unendlichen nicht folgen [1], weil es nicht den Begriff desselben involvirt. Dagegen alle Endlichen zusammen geben ein Unendliches (wenn auch der Imagination). Dieses hat Analogie mit dem wahrhaft Unendlichen, ja weil die Summe alles Endlichen nur gedacht werden kann unter der Voraussetzung des Unendlichen, so hat es dieses zu

1) I. pr. 28.

seiner Ursache; folgt aus ihm. Bleibt man daher einmal nicht bei dem Gedanken der ungetheilten Substanz (Kreisfläche) stehn, sondern geht dazu über, sie durch die Imagination zu theilen, so ist der erste Gedanke, der also jenem am nächsten steht oder unmittelbar folgt, der aller Modi; durch weitere Begrenzung erst (also vermittelst jenes) kommt man zu dem eines Theils der Modi, durch noch mehr Beschränkungen erst zu dem eines einzelnen Modus. Dieser Begriff hat also viele Mittelbegriffe die er voraussetzt, d. h. *causas intermedias*, nöthig, und steht wegen der vielfachen Begrenzung an Vollkommenheit den ihn umfassenden minder begrenzten Sphären nach, wie *Apend. Part.* I. dies lehrt. Wird aber Alles, was nicht die Substanz absolute genommen ist, Modus genannt, so kann also die Summe alles Endlichen sehr gut als unmittelbar aus der Substanz folgender, unendlicher, ewiger Modus bezeichnet werden (vgl. p. 15). Nimmt man die Sache so, so verschwindet auch aller Widerspruch zwischen den Behauptungen des Spinoza, dass Alles denkbare mit Nothwendigkeit aus dem göttlichen Wesen folge [1], und dass kein einzelnes Ding aus dem göttlichen Wesen mit Nothwendigkeit folge [2]; *omnia* nämlich zeigt die unveränderliche Totalität an, während *quodcunque singulare* nur das vergängliche, zufällige Einzelwesen bedeutet.



Wir werden daher weder dem Sinne des Spinozistischen Systems noch auch seiner Consequenz zu nahe treten, wenn wir unter den unendlichen Modificationen nicht sowol Mittelwesen zwischen dem Unendlichen und Endlichen, als vielmehr die Summe der letztern verstehn, welche bei allem Wechsel der einzelnen Dinge unver-

1) I. pr. 16. Dem. 2) I. pr. 28. Dem.

änderlich dieselbe bleibt. — Was noch weiter über diesen Punkt, namentlich über die andern im 66. Briefe angeführten Beispiele zu sagen ist, kann erst zur Sprache kommen nach der Erörterung über das, was

C. Das Attribut

der Substanz in der Spinozistischen Philosophie für eine Bedeutung hat.

a. Begriff des Attributs.

Die bisher angestellte Untersuchung ist nur zu einem Unterschiede zwischen der Substanz und den endlichen Wesen gekommen, welcher, weil jene die einfache Allgemeinheit, diese die Besonderen oder Einzelnen sind, als quantitativer bezeichnet werden kann. Ob sich nun die Wesen auch qualitativ unterscheiden und wie, dies kann nur durch Beleuchtung des Attribut-Begriffes entschieden werden. Auch hier ist, mehr vielleicht als irgendwo, an *Des Cartes* anzuknüpfen, und zu sehn wie sich zu seiner Lehre die des Spinoza verhält.

Des Cartes hatte die einzelnen Dinge als Substanzen gefasst; alle ihre Qualitäten nennt er ihre *modi;* unter den *modis* aber eines jeden Dinges soll sich nach ihm einer finden, den das Ding durchaus nicht verlieren kann, und welcher auch dies Eigenthümliche hat, dass er keinen andern voraussetzt (daher *per se subsistit*); dieser wird Attribut des Dinges genannt[1]. [So ist also Figur nur ein Modus der Ausdehnung, der den Begriff der Ausdehnung voraussetzt, Ausdehnung dagegen ist ein Attribut des Körpers.] Weiter hatte er alle Dinge auf zwei Klassen zurückgeführt, indem er ausge-

1) Cartesii Epp. I. 99.

dehnte Substanzen (Körper) und denkende Substanzen (Geister) unterschied. Endlich hatte er hinsichtlich der letztern selbst schon gesagt[1]: ihr Complex gebe uns den Gedanken einer *natura intellectualis in genere;* diese aber ohne Grenzen gedacht sey = Gott. Die Consequenz lag nun nahe, ganz dasselbe von den ausgedehnten Dingen zu sagen, ihren Complex als *natura extensa* zu fassen, von dieser alle Schranken wegzudenken und dadurch zu einer unendlichen Ausdehnung zu kommen, welche auch = Gott. Diese Consequenz welche schon Malebranche gezogen hatte, zieht nun mit entschiedener Kühnheit Spinoza. Zu dieser Consequenz wird er durch seinen veränderten Substanzbegriff getrieben. Nach *Des Cartes* hatten die Einzelwesen noch wirkliche Substanzialität (so sehr sie auch bei ihm schon zu verschwinden droht); nach Spinoza ist das Einzelne nur Beschränkung des wahrhaft Substanziellen und Realen. Werden nun dabei die beiden Attribute des *Des Cartes* festgehalten, so treten an die Stelle der ausgedehnten und denkenden Substanzen, die Beschränkungen des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung. Denkt man sich nun die Beschränkungen weg, und dies muss man wenn man erkennen will was denn eigentlich das Reale ist, so bleibt nichts übrig als: das Unendliche als denkend und das Unendliche als ausgedehnt, d. h. das Unendliche, oder die Substanz, unter den Attributen des Denkens und der Ausdehnung gedacht.

Es fragt sich wie kommt Spinoza zu Attributen und wie gerade zu diesen zweien? So richtig historisch genommen die Antwort wäre: „er entlehnt sie von *Des*

---

1) Cart. Epp. 103.

Cartes", so wenig wird sie befriedigen. Man will wissen, welche Stelle die Attribute im System einnehmen, und wie dieser Begriff mit den andern Grundbestimmungen desselben zusammenstimmt. Hier tritt sogleich bei der Definition die Eigenthümlickeit hervor dass, während von der Substanz gesagt war, dass sie *per se est*, eben so vom Modus dass er *in alio est*, das Attribut definirt wird als das, was der Verstand an der Substanz wahrnimmt als ihr Wesen ausmachend[1]. Demgemäss wird auch öfter von der Substanz und den Modis gesagt, nur sie existirten *realiter sive extra intellectum*[2]. Wenn nun Spinoza ausdrücklich sagt, dass die Substanz selbst keinen Verstand habe[3], so weist schon jene erste Definition darauf hin, dass die Attribute nicht sowol Wesensbestimmtheiten der Substanz, als Auffassung des sie betrachtenden Verstandes sind, der sie an die Substanz heranbringt. Dass dem aber wirklich so ist, folgt nicht nur aus der Natur der Sache, sondern wird auch von Spinoza geradezu erklärt. Was jenes Erste betrifft, so schloss ja die Substanz jede Bestimmtheit aus, sollte nicht *in certo entis genere* bestehn, das Attribut aber drückt *certam et determinatam naturam* aus[4]. Es kann also gar nicht aus der Substanz folgen, sondern muss an sie herangebracht werden. Eben so aber zeigt sich auch das Zweite. Es ist hier belehrend zu vergleichen, was *Des Cartes* und was Spinoza vom Attribut sagen. Jener hatte das Attribut definirt als die *proprietas quae substantiae naturam essentiamque constituit*[5], Spi-

1) I. Def. 4.
2) Ep. 4.
3) I. prop. 31.
4) Ep. 4.
5) Princip. phil. I. 53.

noza dagegen als das *quod intellectus de substantia percipit tamquam naturam ejusdem constituens.* Ferner: Jener hatte, offenbar etymologisirend, gesagt es sey das was einem Dinge *a natura tributum;* dieser etymologisirt auch, er sagt aber die Substanz sey Attribut *respectu intellectus substantiae certam talem naturam tribuentis*[1]. Wir haben also hier wie dort das *tribuere*, nur ist dort das Subject die *natura*, hier dagegen der *intellectus.* Ja was soll man endlich dazu sagen, wenn Spinoza auf die verwunderte Bemerkung des Freundes, dass also ein und dasselbe mit zwei Namen bezeichnet werde, antwortet: es sey wie mit einer Fläche, welche die Lichtstrahlen zurückwerfe, welche (objectiv genommen) eben heisse, in Bezug aber auf den anschauenden Menschen: weiss[2]. Eben deswegen aber, weil Spinoza die Attribute der Substanz nicht aus ihrem Wesen folgern kann, deswegen muss er behaupten, dass jedes Attribut der Substanz *per se* begriffen werden müsse[3]; dies heisst zunächst: jedes derselben kann ohne das andere begriffen werden. Darum muss auch jedem der Attribute das Prädicat der Unendlichkeit gegeben werden. Die Unendlichkeit aber, die jedem Attribute zukommt ist dass es *infinitum in suo genere* ist, nicht aber wie die Substanz *absolute infinitum*[4]. Nämlich dem Denken geht die Ausdehnung ab, aber es wird nicht durch sie begrenzt. Das Seyn der Substanz dagegen ist weder begrenzt, noch geht ihm irgend etwas Reales ab. Jedes Attribut also ist in seiner Art unendlich und also ohne das andere, d. h. *per se*, zu begreifen. Es ist aber auch in diesem Sinne richtig, dass sie nicht aus dem

1) Ep. 27.
2) ibid.
3) I. pr. 10.
4) I. Def. 6. Expl. u. Ep. 41.

Begriffe der Substanz gefolgert werden können, eine *certa natura*, welche sie doch ausdrücken, kann aus dem was nicht *in certo entis genere* besteht unmöglich gefolgert werden. Sollten sie aus dem Wesen der Substanz folgen, so müsste in der Substanz ein Trieb sich zu determiniren, d. h. Negation angenommen werden. Es bleibt also nur übrig immer wieder auf meine früher ausgesprochene Behauptung zurückzukommen, dass die Attribute Bestimmungen sind, welche der betrachtende Verstand an die Substanz heranbringt, und die eben deswegen ihr äusserlich, zufällig, sind. Ihr ist es zufällig und gleichgültig unter welchen Attributen sie betrachtet wird. Es zeigt sich aber wo anders die Nothwendigkeit, sie unter Attributen und zwar gerade unter den Attributen zu betrachten, von welchen Spinoza spricht. Zunächst hat Spinoza ausgesprochen, dass von der Substanz unzählige Attribute prädicirt werden müssen [1]; wie öfter, so wird auch hier das Wort *infinita* mit dem Worte *omnia* vertauscht, oder aber, was noch häufiger geschieht, der Ausdruck *infinita* wird durch eine nähere Bestimmung beschränkt und gesagt *infinita attributa quorum unumquodque infinitam certam essentiam exprimit* [2], dies aber heisst nur, dass unendlich viele der Prädicate, welche u. s. w. oder dass alle Prädicate, welche eine wirkliche Realität und Unendlichkeit aussprechen (nicht Beschränkungen sind), ihr beigelegt werden können. (Auch dies spricht übrigens dafür, dass die Attribute der Substanz äusserlich sind: weder hat sie bestimmte Attribute zu den ihren, noch auch ist sie so determinirt, dass sie bestimmte von sich ausschlösse. Alle möglichen können ihr beigelegt werden.)

---

1) I. Def. 6.   2) I. pr. 10. Schol.

Wenn nun Spinoza immer nur von zwei Attributen der Substanz spricht, vom Denken und der Ausdehnung, so ist es begreiflich, dass schon Zeitgenossen desselben darin einen Widerspruch gegen jene Behauptung sehen. Was Spinoza im 60. Briefe einer Anfrage antwortet: dass eine Menge von göttlichen Attributen ihm unbekannt seyen, darauf wird man vielleicht nicht viel Gewicht legen wollen, weil er an einen Gespenstergläubigen schreibt, dem er offen sagt, dass eine Verständigung mit ihm kaum möglich. Wichtiger ist gewiss, was er dem Schreiber des 65. und 67. Briefes (wahrscheinlich L. Meyer) antwortet. Dieser hatte ihm den Einwand gemacht, dass, wenn es unendlich viele Attribute gebe, man genöthigt sey ausser der Körperwelt und der Welt der Ideen noch unzählige Welten anzunehmen. Hierauf antwortet nun Spinoza [1] in einem Briefe, von dem uns ein Fragment überliefert ist, das leicht übersetzbar ist, doch aber als unverständlich bezeichnet werden muss, weil es gar Nichts beweist. Viel deutlicher ist die Antwort auf einen andern Brief [2], wo er zeigt warum wir die Substanz nur unter zwei Attributen erkennen. Nach Spinoza ist Vermögen und Seyn identisch. Der menschliche Geist kann deshalb nicht Gedanken fassen, die nicht in seinem Begriff selbst liegen. Da der Mensch nur ein Denk- und Ausdehnungs-Modus ist (s. später), so kann er in seinem Denken erstlich dem Gedachten solche Prädicate geben, welche **Beschränkungen** des Denkens (also z. B. Willen, Verstand u. s. w.) oder der Ausdehnung (z. B. Grösse, Figur u. s. w.) sind. Diese aber passen nicht zum Begriff der Substanz. Oder er kann zweitens von allen ihm denkbaren Prädicaten die Schranken weg-

---

1) Ep. 68. 2) Ep. 66.

lassen — (d. h. denselben Weg einschlagen, den oben *Des Cartes* angerathen hatte, um sich von der Betrachtung des beschränkten Denkens zum schrankenlosen Denken zu erheben) —, dann aber bleiben nur zwei wahrhaft positive Begriffe übrig, das Denken und die Ausdehnung. Diese wird er daher als die einzigen Attribute Gottes ansehn. [Ein ungenauer Ausdruck ist es wenn Spinoza anstatt zu sagen: *extensio est unum ex attributis Dei*, sich so ausdrückt: *substantia extensa est unum ex attributis etc.*[1]] Also weil unter allen Begriffen die der menschliche Verstand fassen kann, nur diese beiden wirklich positiv sind oder Realität ausdrücken, deswegen muss die Substanz unter ihnen betrachtet werden. Die Nothwendigkeit liegt also nicht in ihr, sondern in dem betrachtenden Verstande. Dieser aber hat die Nothwendigkeit sie so zu betrachten. Darum kann Spinoza wohl sagen die Substanz solle betrachtet werden *depositis affectionibus*, er kann aber nie verlangen, sie solle gedacht werden *depositis attributis*. Dies ist unmöglich, weil indem der Verstand sie denkt, er sie sogleich unter die beiden Attribute (unter die als allein positive sie allein untergebracht werden kann) unterbringen muss. Dennoch findet sich eine Stelle[2], wo Spinoza geradezu die Substanz als *absolute infinita* von ihr unterscheidet, sofern ein Attribut ihr Wesen ausdrückt. Wollen wir an ein oben gebrauchtes Bild erinnern, so wird jene Kreisfläche durch ein blaues Glas betrachtet blau, durch ein gelbes gelb erscheinen. Es steht ihr aber ein Betrachter gegenüber, der nur durch eine Brille sehen kann, die ein gelbes und ein blaues Glas hat, dem sie also, die keins von

---

1) I. pr. 15. Schol. 2) I. pr. 32. Dem.

beiden **ist**, je nachdem er ein oder das andre Auge schliesst, so oder so erscheinen **muss**. Weil Gott so betrachtet werden **muss**, dann aber weiter von Gott nicht anders geredet werden kann, als wie wir ihn **denken**, deswegen braucht er trotz des äusserlichen Verhältnisses der Substanz zu ihren Attributen solche Ausdrücke: *Deus sive attributa ejus etc.*[1]

b. Die Substanz unter den beiden Attributen.

Es ist nun zuzusehn, wie sich die Substanz unter diesen Attributen betrachtet, gestalten wird. Sie war zunächst gewesen (s. p. 134) ungetheilte, unendliche Substanz, *Deus*, *natura naturans*. Wird nun diese betrachtet unter dem Attribute des Denkens, so haben wir Gott als denkendes Wesen[2], oder wir haben das unendliche Denken, d. h. ihm kommt das Attribut zu dessen Beschränkungen die einzelnen *cogitationes* sind. Eben so aber ist unter dem andern Attribut betrachtet Gott *res extensa*[3], d. h. es kommt ihm dasjenige Attribut zu dessen Beschränkungen die einzelnen Körper sind[4]. Eben deswegen aber wäre es widersinnig Gott **körperlich** zu nennen[5], da ein körperliches Wesen ja ein beschränktes ist. Man könnte dies nur indem man ihm **unendliche** Körperlichkeit, d. h. nicht sowol Körperlichkeit als Ausdehnung zuschriebe, oder ihn als körperliche **Substanz**, d. h. richtiger Substanz der Körper dächte[6]. Wenn nun, wie gesagt, *Deus* und *Natura* Synonyma sind, so ist es begreiflich, dass Spinoza sowol die Körper als auch die denkenden Wesen als Theile (Beschränkungen)

1) I. pr. 19. et al.
2) II. pr. 1.
3) II. pr. 2.
4) II. def. 1.
5) I. prop. 15. Schol.
6) I. prop. 15. Schol.

der Natur bezeichnet und von dieser sagt, sie sey nicht nur Ausdehnung, sondern auch *infinita potentia cogitandi*[1]. Es folgt daraus, dass das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung *una eademque res* sind, nur unter verschiedenen Attributen betrachtet, oder um einen andern Ausdruck zu brauchen, dass in jener auf gedachte — (oder vielleicht besser vorgestellte in dem Sinn welchen noch bei Leibnitz das Wort Vorstellung hat) — Weise enthalten ist, was in dieser wirklich, real, seyend, sich findet. Diesen Unterschied nun, welchen man heut zu Tage mit den Worten ideal und real bezeichnen möchte, fixirt Spinoza in zwei dem Mittelalter angehörigen, von *Des Cartes* immer angewandten Ausdrücken. Das wirkliche Seyn nennt er *esse formale* — das französische *formel*, unser förmlich hat diese Bedeutung auch noch —, dagegen das gedachte Seyn nennt er ganz im Gegensatz gegen unseren Nach-kantischen Sprachgebrauch *esse objectivum*. (Was in dem Ideal *formaliter* existirt, das existirt in der Idee *objective*.) Wenn *Des Cartes* den durchgehenden Parallelismus des Seyns und Denkens, des formellen und objectiven Seyns (aus welchem er bekanntlich folgert dass unserer Idee des Unendlichen ein wirkliches Unendliches entspreche, dass die Dinge sind, wie wir sie denken u. s. w.), vorausgesetzt hatte, so ist dieser bei Spinoza keine Voraussetzung mehr, da nach ihm es nur ein wahrhaftes Seyn gibt, dieses aber durch die verschiedenen Attribute unter denen es gedacht wird eben so wenig einen verschiedenen Inhalt erhalten kann, als in dem angeführten Bilde die blau gesehene Kreisfläche grösser seyn kann als wenn sie gelb gesehen

1) Ep. 15.

wird. Diese beiden Seiten, welche also der betrachtende Verstand an der Substanz unterscheiden muss, werden nun von Spinoza mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet, und zwar mit so vielen, dass hier der Ueberfluss von *terminis* ganz denselben Uebelstand hervorbringt, der in andern Punkten durch die zu geringe Zahl derselben sich fühlbar macht. In der That nämlich wird trotz der scheinbaren Bestimmtheit, welche das Definiren jedes Ausdrucks gibt, mancher Ausdruck — (wir erinnern z. B. an *pars*, an *infinitum* mit seiner doppelten, ja dreifachen Bedeutung, s. p. 140. 148. und an andere) — in mehrfachem Sinn gebraucht, und nicht immer ist es sogleich klar, welchen er an einer bestimmten Stelle hat. Hier, wie gesagt, läuft man die entgegengesetzte Gefahr: wegen des veränderten *terminus* zu unterscheiden, was gleichbedeutend ist. Die am häufigsten vorkommenden Ausdrücke für Gott so weit er *res cogitans* ist sind, ausser dem der *infinita cogitandi potentia* die schon erwähnt ward, folgende: *cogitatio infinita* oder auch *cogitatio absoluta* [1], ferner *ens cogitans infinitum* [2], ferner (obgleich hier ein gewisses Schwanken sich zeigt) *idea Dei* [3]; endlich aber wird diese *cogitatio infinita* vorzugsweise mit dem Worte *Deus* bezeichnet, so dass es sehr häufig vorkommt *in Deo datur cognitio* [4] oder *idea* (s. im ff.) nicht leicht aber *in Deo datur corpus*. Eben so mannigfaltig sind nun die Bezeichnungen für die Substanz sofern sie unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird. Zunächst also der schon angeführte *Deus quatenus est res extensa*; ferner *extensio infinita*, ferner *substantia corporea*, wofür auch wohl

---

1) I. pr 21. Dem. u. pr. 31. Dem.

2) II. pr. 1. Schol.

3) II. pr. 3 et 4.

4) u. A. II. pr. 12. 13.

manchmal *quantitas infinita* [1] gesagt wird; ferner kommt ein Ausdruck vor, der zuerst befremdet, aber leicht zu erklären ist, nämlich *Dei attributa* [2], dies heisst eigentlich im Gegensatz gegen das göttliche Denken: *reliqua Dei attributa*, die sich aber (factisch) auf die Ausdehnung beschränken. Daher einmal *sua* (*Dei*) *attributa* und *attributum cogitationis* einander entgegengesetzt werden [3]. Ferner findet sich im Gegensatz gegen die Bezeichnung *idea Dei* der Ausdruck *infinita Dei natura* [4]. Endlich wie die Substanz als denkend Gott genannt wurde, so sie als ausgedehnt oft *natura*, daher es kaum vorkommen möchte *in natura datur idea*, desto öfter aber *in natura datur res*. Ausdrücklich wird sich entgegengesetzt (II. pr. 7. Schol.) *circulus in natura existens* und *idea circuli in Deo*. Die unendliche Ausdehnung verhält sich also zum unendlichen Denken wie das Ideat zur Idee, oder, wie ein andrer gleichfalls Spinozistischer Ausdruck sagt, wie *objectum* und *cognitio objecti* [5]. Wie jene alle Modi des formellen Seyns, d. h. der Ausdehnung, oder alle Dinge als mögliche in sich enthält, ganz eben so sind alle Modi des Denkens, d. h. alle Ideen, als mögliche in dem unendlichen Denken oder der göttlichen Idee enthalten [6]. Als mögliche, denn sie treten erst hervor, wenn in die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken Schranken gesetzt werden. Wenn nun aber so das göttliche Denken Alles objective enthält, was formaliter im göttlichen Seyn enthalten ist, oder wenn mit Spinoza's Worten *in Deo datur idea tam ejus essentiae quam omnium, quae*

---

1) I. pr. 15. Schol.
2) II. pr. 8. Coroll.
3) II. pr. 6. Cor.
4) II. pr. 7. Cor.
5) II. pr. 12. Dem.
6) II. pr. 8. Coroll.

ex ipsius essentia necessario sequuntur [1], so scheint die in unsern Tagen aufgeworfne Frage, ob Spinoza der Gottheit ein Selbstbewusstseyn zuschreibe, zum Vortheil derer beantwortet, welche dies bejahen. Doch aber nicht. Wie man z. B. Empfindung, d. h. ein Wissen von seinen körperlichen Zuständen, wohl Bewusstseyn, nicht aber Selbstbewusstseyn, nennen kann, so ist das Denken oder Wissen, welches Spinoza seiner Gottheit zuschreibt, nach Jacobi's treffender Bezeichnung *sentiment de l'être;* von einem *sentiment du sentiment*, und dieses wäre Selbstbewusstseyn, sagt Spinoza (hier wenigstens) nichts. Man kann höchstens sagen: Gott weiss von der unendlichen Ausdehnung, aber nicht Gott weiss von seinem Denken. Dies aber müsste er, um Selbstbewusstseyn zu seyn. (Zwar kann man sich auf mehrere Stellen berufen, wo Spinoza sagt *Deus se ipsum intelligit.* Aber abgesehn davon dass hier das *se* immer noch allein das formale Seyn bedeuten könnte, sind fast alle diese Stellen solche, wo er um seine Ansicht zu rechtfertigen, dass in Gott Nothwendigkeit und nicht Willkühr Statt finde, dem Gegner vorrückt, er (der Gegner) behaupte ja auch dass Gott sich nothwendig selber erkenne. Es ist aber immer misslich, wo Jemand gegen einen Gegner *a concessis* argumentirt, in diesen seine eigne Ansicht zu finden. Einmal sagt er freilich, er habe I. pr. 16 bewiesen, Gott handle mit derselben Nothwendigkeit als er sich selber erkenne. In dieser Proposition ist aber auch nicht ein Wort vom Selbsterkennen gesagt.) Eine andre Auffassung, nach welcher das Selbstbewusstseyn der Spinozistischen Gottheit darin bestehn soll, dass sie sich in den endlichen Geistern wisse, wird später betrachtet werden. Zunächst

---

1) II. pr. 3.

ist das Resultat also dies, dass die eine unendliche Substanz je nachdem sie unter den beiden verschiedenen Attributen betrachtet wird, unendliche Ausdehnung oder unendliches Denken ist. Beides sind Bestimmungen der *natura naturans*.

c. Die *natura naturata* unter den beiden Attributen.

Wendet man sich nun von dieser zu der *natura naturata*, so war diese die zu *rebus particularibus* zersplitterte (s. p. 134), d. h. der Complex der Einzelwesen. Wenn nun der Verstand Alles betrachten muss unter den beiden genannten Attributen, so wird dieser Complex erstlich seyn eine Welt verselbstständigter Modi der Ausdehnung, d. h. eine körperliche Welt, die auch vorzugsweise die Welt der Dinge genannt wird, zweitens eine Welt eben so verselbstständigter Denkmodi, d. h. Welt der Ideen. Unter einem Körper ist nämlich ein Modus der Substanz, sofern sie als ausgedehnt betrachtet wird, zu verstehn [1], d. h. ein Modus der unendlichen Ausdehnung. Wie sich der Körper zur Ausdehnung, ganz so verhält sich die Idee zum Denken, sie ist nämlich ein Modus des Denkens. Wenn nun aber der Modus nur gedacht werden kann vermittelst dess, dessen Modus er ist, und also aus diesem folgt oder dessen Effect ist (s. oben p. 128), so folgt von selbst daraus, dass die Körper aus dem göttlichen Seyn, d. h. der göttlichen Ausdehnung folgen oder diese zu ihrer Ursache haben [2], während die Ideen eine Folge oder ein Effect des göttlichen Denkens sind [3]. Wollte man daher sagen: die Dinge seyen Wirkungen

1) II. Def. 1.

2) II. pr. 6. Coroll.

3) II. prop. 5.

des göttlichen Wollens oder Denkens, so würde man eben so irren, als wollte man behaupten, dass die Ideen Gottes eine Folge seines Seyns, nicht seines Denkens, seyen [1]. Gott hat Ideen nicht weil es Ideate gibt, sondern weil er denkend ist, umgekehrt gibt es in der Natur Dinge, Ideate, weil Gott ausgedehnt ist, nicht aber weil er Ideen hat. (In dem von uns gebrauchten Bilde entsteht die Summe blauer Segmente nur indem man die blau-gesehene Kreisfläche getheilt denkt, nicht indem man die gelb-gesehene schneidet.) Wenn es nun aber doch nur eine Welt ist, welche unter beiden Attributen betrachtet wird, so versteht sich ganz von selbst, dass *ordo rerum idem est ac ordo idearum* [2]. Ganz dasselbe muss sich aber auch hinsichtlich der einzelnen Theile dieser *ordines* oder vielmehr dieses *ordo* zeigen: ein Körper oder ein Ding also, und die Idee dieses Körpers ist ein und dieselbe Sache, nur unter verschiedenen Attributen betrachtet [3]; er ist ja nur (und sie eben so) ein selbstständig gedachter Modus der Substanz, die bald so, bald anders betrachtet wird. Oder mit einem andern *terminus:* eine Idee ist nur das objective Seyn eines Dinges, ein Ding nur das formelle Seyn einer Idee. (In wiefern einer Idee noch ein anderes formelles Seyn zugeschrieben werden kann, kommt später zur Sprache.) Endlich aber ergibt sich noch eine sehr wichtige Folgerung ganz von selbst. Es ist oben gezeigt worden (p. 138), dass kein Einzelnes existire, welches nicht zu seinem Seyn determinirt werde von einem andern einzelnen Dinge, oder welches nicht ein anderes Einzelnes zu seiner Ursache habe. Nun ist ein Einzel-

1) ibid. Dem. et alibi.
2) II. prop. 7.
3) ibid. Schol.

wesen, je nachdem es unter dem einen oder dem andern Attribut betrachtet wird, ein Ding oder es ist eine Idee. So gewiss in dem oft gebrauchten Bilde ein gelbes Segment nur durch gelbe begrenzt (und also gebildet) wird, und ein blaues seine Existenz nur durch die es begrenzenden blauen gewinnt, so gewiss wird ein Körper zu seinem Seyn determinirt nur durch Körperliches, eine Idee in Existenz gerufen nur durch eine Idee; oder sie hat eine Idee zu ihrer Ursache[1].

[Ist aber nun früher gezeigt (p. 137), dass Spinoza von einem Einzelwesen sagen durfte, es sey *Deus certo et determinato expressus*, ferner dass er ohne einen Widerspruch zu begehen sagen konnte, die Dinge folgten aus Gottes ewigem Wesen, aber jedes einzelne Ding folge nicht aus Gottes absolutem Wesen, sondern aus einem andern einzelnen Dinge, d. h. aus Gott nur sofern er das Wesen eines einzelnen Dinges ausmache, — so werden hier ganz ähnliche Ausdrücke nicht fehlen können. Die *ideae*, d. h. alle Ideen haben ihren Grund im göttlichen Denken, wie oben gesagt wurde, ganz wie die Dinge den ihren in der göttlichen Ausdehnung. Eine Idee aber hat ihren Grund nicht in dem göttlichen, d. h. dem unendlichen Denken, sondern in einer Idee, d. h. einem Modus jenes Denkens, oder wie Spinoza sich ausdrückt in (dem denkenden) Gott *non quatenus infinitus est sed quatenus aliqua idea rei singularis affectus consideratur*[2]. Ganz das Analoge gilt natürlich von jedem einzelnen Körperlichen. Es folgt nicht aus der unmodificirten unendlichen Ausdehnung, sondern aus einem bestimmten Körperlichen, obgleich alles Körperliche eine Folge der unendlichen Ausdehnung ist.]

1) II. pr. 9. Dem.   2) II. pr. 9. Coroll. Dem.

d. Körperliche und ideale Welt. Ihr Parallelismus.

Der Satz, dass ein Körperliches nur ein Körperliches, eine Idee nur eine Idee zu ihrer Ursache habe, ist sehr wichtig für die Folgerungen die sich daraus ergeben. Wie vor ihm dem zum Occasionalismus ausgebildeten Cartesianismus, wie nach ihm der Leibnitz'schen Lehre von der prästabilirten Harmonie, so erscheinen dem Spinozismus die körperliche und ideale Welt als streng von einander zu sondernde. Er verwirft daher, wenn wir einen modernen Ausdruck anticipiren wollen, alle idealistischen Erklärungen in der Betrachtung der körperlichen Natur. Darum ist ihm in der Physik das Flüchten zum göttlichen Willen eine Flucht in ein *Asylum ignorantiae* [1], weil hier der doppelte Fehler begangen wird, dass ein Einzelnes unmittelbar auf Gott, und dass ein Ausdehnungs-Modus auf ein Wollen, d. h. einen Denkmodus reducirt wird. Eben so verwirft er die realistischen Erklärungen, wo es sich um Denkvorgänge handelt als fehlerhaft. [Es ist aber zuzugestehn, dass er nicht beide Fehler gleich streng rügt. Offenbar weil zu seiner Zeit die Neigung, körperliche Vorgänge aus geistigen Vorgängen zu erklären mehr herrschend war, streitet er gegen diese Vermischung mit besondrer Energie; es geschieht ihm aber dadurch, dass er die entgegengesetzte für weniger gefährlich hält, ja dass er oft ganz nahe an sie heranstreift. So kann er, trotz des eben Entwickelten die Ideate oder Objecte im Gegensatz gegen die Ideen manchmal als ihre *causae* bezeichnen [2], wo er sich also hinsichtlich ihrer einen Ausdruck erlaubt, den er hinsichtlich der Ideen etwa den

1) I. Append. 2) II. pr. 19. Dem.

körperlichen Bewegungen gegenüber nie anwendet, und auch nicht anwenden kann. Die Bemerkung Sigwarts [1], dass Spinoza die materialistische Seite seines Systems mehr habe vorwiegen lassen als die andere, ist darum nicht ohne Grund. Es hängt damit zusammen, dass Spinoza sehr gern die verworrnen Vorstellungen auf Störungen im Körper reducirt, während sich das Umgekehrte nicht findet.]

Obgleich also zwischen der Welt der Dinge und der Welt der Ideen durchaus kein Einfluss oder gegenseitige Einwirkung Statt findet, sondern nur ein völliger Parallelismus, indem Alles, was formaliter existirt, eben so objective existiren muss, so ist doch, eben dieses Parallelismus wegen, aus der Beschaffenheit der einen Welt Vieles für die Beschaffenheit der andern zu folgern. Darum sind die in allen Darstellungen des Spinozismus — nur Thomas [2] macht hier eine rühmliche Ausnahme, und rügt diese Vernachlässigung mit Recht — übergangenen Sätze über die körperliche Welt von Wichtigkeit, wie Spinoza dies selbst sagt [3]. Sie sind, in der Form von Lehnsätzen, hinter dem 13ten Satz des zweiten Buchs der Ethik eingeschoben. Die ganze körperliche Welt besteht als aus ihren Theilen aus den verschiedenen Körper-Individuen. Mit Strenge, die vielleicht gegen die Cartesianer berechtigt war, tadelt Spinoza an *Des Cartes* [4], dass derselbe weil er die Materie nur als ausgedehnte Masse nimmt, die Existenz der verschiedenen Körper nicht abzuleiten vermöge. In der Ausdehnung sind nämlich die Körper Eins. Das wodurch sie verschieden sind, ist die schnellere oder langsamere Be-

1) a. a. O. p. 142.
2) im angef. Werke.
3) II. pr. 13. Schol.
4) Ep. 70.

wegung[1]. Dieser Unterschied wird an den, welchen Spinoza zwischen Ruhe und Bewegung macht[2], so nahe herangerückt, dass es scheint als sey ihm Ruhe und langsamste Bewegung dasselbe[3], und dass er eben deshalb nachher den Ausdruck *celerius* und *tardius* fallen lässt und nur von *motus et quies* spricht. Dies nun, dass sie schneller oder langsamer bewegte Modi der Ausdehnung sind, kommt natürlich allen Körpern ohne Unterschied zu[4]. Diejenigen Körper nun, welche nur durch schnellere oder langsamere Bewegung (bloss quantitativ) sich unterscheiden, werden *corpora simplicissima* genannt[5], oder auch *individua primi ordinis*. (Sie sind in dem oft gebrauchten Bilde die kleinsten Segmente.) Denkt man sich nun Composita von vielen dieser einfachsten Körper, so werden diese sich durch zusammengesetzte, und darum mehr qualitativ verschiedene (z. B. geradlinigte, krummlinigte u. s. w.), Bewegungen von einander unterscheiden, aus welchen Unterschieden sich dann weiter die Unterschiede des Festen, Flüssigen, Harten, Weichen u. s. w. entwickeln; sie sind die *individua secundi ordinis*[6], zu vergleichen mit einer in jene Kreisfläche hineingezeichneten Figur, die viele Segmente umfasst. Die Zusammensetzung von diesen wird dann noch mehr zusammengesetzte Körper geben, die *individua tertii generis*, und wenn man so fortschreitet, wird man endlich zu einem Alles umfassenden Individuum kommen, welches alle möglichen Bewegungen und Veränderungen in sich enthaltend, unverändert dasselbe bleibt, dies ist die ganze körperliche Welt oder

---

1) II. Lemma 1.
2) II. Ax. 1.
3) ibid. Lemma 2. Dem.
4) ibid. Lemma 2.
5) ibid. Lemma 3. Ax. 2.
6) ibid. Lemma 7.

Natur[1]. Ein zusammengesetzter Körper, oder ein Körper höherer Ordnung, hat vor dem einfachern den grossen Vorzug, dass er Berührungspunkte mit viel mehr andern Körpern hat als jener und dass er also die verschiedensten Bewegungen von den ihn umgebenden zu empfangen vermag[2], zugleich aber ist mit der Zusammensetzung des Körpers noch etwas Andres möglich geworden. Nämlich es ist möglich, dass von den Bewegungen der ihn componirenden einfachen Körper nur ein Theil die Componenten bildet zu seiner Bewegung als der Resultante, während ein andrer Theil jener Bewegungen gar nicht zur Constituirung seiner Bewegung beiträgt. [Sieht man z. B. eine Armee als Individuum an, so constituirt nur ein Theil der Bewegungen der einzelnen Soldaten die Bewegung der Armee, andre Bewegungen der Einzelnen, Verziehn der Gesichtsmuskel oder dergl., tragen zur Bewegung der Armee nichts bei, fallen also ausserhalb derselben. Oder um mehr bei der Spinozistischen Vorstellung zu bleiben, die sich auch an unser früher gewähltes Bild anschliesst: es ist möglich, dass die, einen zusammengesetzten Körper bildenden, Körper nur zum Theil in ihn, zum Theil ausserhalb seiner fallen.] Die Folge eines solchen Verhältnisses werden natürlich sich kreuzende, hemmende, Bewegungen seyn, oder Störungen in der Bewegung des zusammengesetzten Körpers. In dem zusammengesetzten Körper höchster Ordnung (der ganzen körperlichen Welt) kann natürlich keine Störung Statt haben, da dieser ja alle Körper befasst und daher alle Bewegungen innerhalb seiner fallen. Diesen Vorzug theilt er, nur aus entgegengesetztem Grunde,

1) ibid. 2) ibid.

mit den *corporibus simplicissimis*, in denen es begreiflicher Weise keine Störungen gibt.

Alle diese Sätze sind fruchtbar für die Lehre von den Ideen, namentlich aber für die vom menschlichen Geist, zu welchem Spinoza unmittelbar von ihnen übergeht. Nach dem, was über das Verhältniss des formellen und objectiven Seyns gesagt ist, muss in diesem sich ein Parallelismus zeigen mit jenem. Jedes einzelne Ding hat deswegen, — oder es gibt von ihm — eine Idee. (Wenn von ihr gesagt wird: *in Deo datur*, so bedarf dies nach dem Frühern keiner weitern Erörterung.) Das Verhältniss eines Dinges zu seiner Idee ist, wie oben schon gesagt ist, dass sie eine und dieselbe Sache sind unter verschiedenen Attributen. Hier weist nun Spinoza darauf hin, dass unter Idee nicht verstanden werden solle ein todtes Bild eines Gegenstandes, sondern dass eine Idee *ipsum intelligere* sey [1], d. h. eine Thätigkeit. Wie nämlich das verschiedene Wesen der Körper nicht in der unbewegten Ausdehnung bestand, sondern auch die einfachsten Körper nur in der Bewegung existirten, so ist auch eine Idee ein bestimmter Denkvorgang (und nicht ein blosses Product desselben). Darum sagt er ausdrücklich, dass eine Idee Bejahung und Verneinung enthalte [2]. Ja, da ihm das Wollen wie bei *Des Cartes* auf das Bejahen und Verneinen sich reducirt, so sagt er ausdrücklich ein Willensact sey von einer Idee in gar nichts unterschieden [3]. Eben darum wird von ihm geradezu behauptet, dass alle Denkvorgänge zu ihrer eigentlichen Grundlage die Idee haben, so dass es gar keinen Denkvorgang gebe, der nicht Idee sey [4].

---

1) II. prop. 43.
2) II. pr. 49. Schol.
3) ibid. Dem.
4) II. Ax. 3. et pr. 11. Dem.

Zunächst also werden **alle** Denkvorgänge, sie mögen einfach oder complicirt seyn, Ideen heissen. Weiter aber beschränkt sich der Gebrauch dieses Wortes besonders auf die **einfachen** Ideen, so nämlich, dass diese immer **nur** Ideen genannt werden, dagegen für die Combination von Ideen auch andre Ausdrücke gebraucht werden. Die Idee nämlich, welche einen zusammengesetzten Körper objective ausdrückt, ist eine eben so zusammengesetzte Idee und heisst **Seele**. Eben deswegen wird man von jedem (zusammengesetzten) Körper sagen müssen, er habe eine Seele, nur treten hier graduelle Unterschiede hervor. Je mehr nämlieh der Körper zusammengesetzt und also fähig ist, verschiedene Eindrücke zu erfahren, um so vollkommner, weil complicirter, ist auch die Seele [1]. Ist nun der Körper so ausserordentlich zusammengesetzt wie der menschliche Körper [2], so wird seine Idee, oder seine Seele, **Geist** genannt. Der menschliche Geist ist deshalb nicht einfach, sondern eben so aus vielen Ideen zusammengesetzt, wie sein Leib aus vielen Körper-Individuen [3]. Eben so irrig, wie die Ansicht, dass der menschliche Geist ein einfaches Wesen, ist die, welche sein Wesen im Denken bestehn lässt. Wenn das Wesen des Geistes im Denken bestünde, so müsste, wenn man den menschlichen Geist wegdächte, auch das Denken wegfallen — (denn nur das mit welchem, und welches selbst mit dem, dessen Wesen es ist, steht und fällt, ist sein Wesen [4]) — d. h. man machte den menschlichen Geist zu einem unendlichen Wesen. Wie darum die **Ausdehnung** das Wesen nicht eines Körpers, sondern aller zusammen ausmacht, das Wesen

---

1) II. pr. 13. Schol.
2) II. Postul. 1.
3) II. pr. 15. c. dem.
4) II. Def. 2.

aber e i n e s Körpers nur in einem bestimmten Modus der Ausdehnung besteht, so wird das D e n k e n das Wesen aller Geister zusammen ausmachen[1], während e i n Geist nur einen Denkmodus, d. h. eine bestimmte Anzahl von Ideen zu seinem Wesen hat. Ist nun aber jede Idee nur das objective Gegenbild eines Körpers, so versteht sichs von selbst, dass der menschliche Geist nichts anderes ist als die Idee seines Körpers, oder dass sein actuales[2] oder formales[3] Seyn in der Idee eines Körpers besteht, der eben deshalb oft als das *objectum ideae mentem humanam constituentis* bezeichnet wird[4]. Hieraus ergibt sich nicht nur, dass der Mensch aus Leib und Seele besteht, sondern, was es mit der sogenannten Verbindung von Leib und Seele für ein Bewandniss habe[5]. Diese „Verbindung" sagt nur, dass es ein und dieselbe Sache sey, die unter zwei verschiedenen Attributen betrachtet wird[6], so dass also was unter dem einen Gesichtspunkt körperliche Bewegung ist, unter dem andern Denkact ist. Wie es aber fehlerhaft war (p. 159) überhaupt ein Körperliches durch eine Idee bedingt seyn zu lassen, so darf durchaus nicht eine körperliche Bewegung des Menschen auf einen Willensact desselben als auf seinen Grund bezogen werden, sondern nur auf eine körperliche Bewegung. Der menschliche Leib ist nur eine körperliche Maschine; die sogenannten freiwilligen Bewegungen sind nur Selbsttäuschungen[7], veranlasst dadurch, dass man sich der körperlichen bewegenden Ursachen nicht bewusst ist. Eben so aber darf auch nicht übersehen werden, dass es sich im

1) cf. Ep. 68.
2) II. pr. 11.
3) ibid. pr. 15.
4) ibid. pr. 13.
5) ibid. Coroll. et Schol.
6) III. pr. 2. Schol.
7) I. Append. II. pr. 48.

menschlichen Geiste ganz eben so verhält. Wie der Leib eine körperliche Maschine, so ist der Geist ein *automatum spirituale*[1], ein Ausdruck, den bekanntlich Leibnitz später adoptirt hat. Trotz dem aber, dass die Ideen in dem Geiste nur nach **seinen** Gesetzen, d. h. aus Ideen sich entwickeln, trotz dem kann er nur Ideen enthalten, welche denselben Inhalt haben, wie die Zustände seines Körpers. Dieser vollständige Parallelismus, und die oben p. 160 gerügte Hinneigung zur Begünstigung der materiellen Seite, macht es erklärlich, warum Spinoza doch wieder so sprechen kann, als wenn es Ideen gebe, die *ex fortuitis motibus corporis factae sunt*[2]. — Wenn der Geist nur die Idee dieses einen Körpers ist, so folgt einmal daraus, dass von Allem was im Körper vorgeht, im Geiste eine Idee enthalten seyn muss[3], aber eben so auch, dass der menschliche Geist nicht mehr Ideen enthalten kann, als sein Object (der Körper) Seyn enthält, d. h. das Wissen des Geistes von sich ist nur ein Wissen von seinen Körperzuständen[4], und er wird darum auch als die *cognitio*, nicht *sui*, sondern *corporis* bezeichnet[5].

e. Imagination und Intellectus.

Bis dahin ist der Parallelismus zwischen der Körperlehre des Spinoza und seiner Lehre von den Ideen, Seelen und Geistern in die Augen fallend. Er erstreckt sich aber noch weiter auf das, was oben (p. 163) von den möglichen Störungen in einem zusammengesetzten Körper gesagt war. Diesen Störungen nämlich entspre-

---

1) de int. em. XI. 85. (Bruder. p. 447. Paulus.)
2) ibid. XII. 91. (p. 449. Paul.)
3) II. pr. 12.
4) II. pr. 23.
5) II. pr. 19. Dem.

chen die verworrenen oder unadäquaten Ideen. Wenn wie oben (p. 153) gezeigt worden, Alles was formales Seyn hat, auch als Idee existirt, so folgt von selbst, dass jede Idee für sich genommen mit ihrem Ideat übereinstimmt oder wahr ist [1]. Eine wahre Idee aber heisst adäquat, wenn man nicht sowol ihre Beziehung auf ihr Ideat, als ihre innere Beschaffenheit (Klarheit, Uebereinstimmung mit sich u. s. w.) ins Auge fasst [2]. Für sich genommen ist also jede Idee wahr oder adäquat, wie jedes *corpus simplicissimum* frei war von störenden Bewegungen. Was nun das unendliche Denken betrifft, in dessen Bereich alle Ideen fallen, so gibt es gar keine, die nicht ganz aus seinem Wesen folgte, d. h. deren adäquate Ursache es nicht wäre [3]; es enthält deswegen alle Ideen ganz, wie das körperliche Universum alle Bewegungen umfasste. Darum sind alle Ideen sofern sie im göttlichen Denken sind, adäquat. In Beziehung auf Gott, d. h. im Ganzen genommen, sind alle Ideen wahr [4]. Wie aber in den zwischen den einfachsten Körpern und dem Totalkörper in der Mitte stehenden Körpern störende Bewegungen möglich waren, so wird in der Seele oder dem Geist eines solchen höhern Körpers etwas Analoges Statt finden. Das heisst, es wird der Fall eintreten können, dass Ideen nur zum Theil das Wesen dieses einen Geistes constituiren helfen oder in denselben fallen. In diesem Fall finden sich also in dem Geiste Ideen, d. h. Denkvorgänge, die nicht aus seinem Wesen — und da Wesen und Macht dasselbe ist, aus seiner Macht — folgen, die nur partiell sein sind. Diese Ideen werden bald ver-

1) II. pr. 33. I. Ax. 6.

2) II. Def. 4. cf. Ep. 64.

3) III. Def. 1.

4) II. pr. 32.

stümmelte [1], bald confuse [2], bald unadäquate Ideen genannt. Sie sind also Denkstörungen, das objective Gegenbild jener Bewegungsstörungen.

Es folgt aus dem eben Gesagten, dass von Unadäquatseyn der Ideen nur hinsichtlich eines Geistes die Rede seyn kann, der nicht alles Denken umfasst, sondern nur einen Theil der Denkmodi in sich enthält. Darum sagt Spinoza in den verschiedensten Wendungen, dass der Mensch unadäquate Ideen nur habe, indem er der Theil eines grössern Ganzen sey, welches alle Ideen umfasse, von denen aber nur einige ganz, andre nur zum Theil in unseren Geist fallen oder ihn bilden helfen [3]; dieses grössere Ganze, die Totalität aller Ideen wird manchmal als *naturae potentia cogitandi* [4] gewöhnlich aber als der *infinitus intellectus Dei* bezeichnet (s. darüber weiter unten) und demgemäss gesagt, dass der menschliche Geist ein Theil sey dieses göttlichen Verstandes, so dass es gleichviel ist, ob man sagt: der menschliche Geist hat diese oder jene Idee, oder: Gott sofern er das Wesen dieses Geistes ausmacht hat sie. (Deutlicher gefasst: Sie fallen in den Theil des göttlichen Verstandes, der diesen Geist ausmacht. Ausdrücklich sagt Spinoza einmal: *Deus quatenus mentem humanam constituit sive quatenus ideas habet quae in mente humana sunt* [5].) Fallen nun aber Ideen nicht nur in diesen Theil des göttlichen Verstandes, sondern zugleich in einen andern, oder ganz mit Spinoza's Worten: Hat Gott, nicht sofern er nur das Wesen dieses einen, sondern sofern er auch das Wesen andrer Geister

---

1) II. pr. 49. Schol.
2) u. a. II. pr. 41.
3) De int. emend. IX. §. 73. (p. 441. Paul.)
4) Ep. 15.
5) II. pr. 38. Dem.

ausmacht, eine Idee, so wird diese in dem erstgenannten Geist nur partiell, d. h. unadäquat, sich finden[1], er wird nicht ihr alleiniger und vollständiger Besitzer, nicht ihr Herr seyn. Eine Idee ist also unadäquat oder auch confus, nur weil sie einem beschränkten, d. h. einzelnen[2] Geist, und zwar nicht ganz angehört. Alle die Ideen dagegen, welche ganz in sein Dominium fallen, d. h. welche Gott hat, sofern er das Wesen des Geistes ausmacht, sind adäquate Ideen. Sie werden im Gegensatz gegen jene, die als *confusae* bezeichnet werden müssen, *clarae*, *distinctae* seyn. Ihre Klarheit und Bestimmtheit ist sichere Garantie ihrer Wahrheit[3]. Weil sie ganz in den menschlichen Geist fallen, deswegen wird ausdrücklich von ihnen gesagt, er sey ihre adäquate Ursache, oder sie hätten keine, die ausserhalb seiner fiele[4]. Sie sind also das Gegenbild der, nicht sich störenden, zusammenwirkenden Bewegungen. Wenn nun der menschliche Geist ein Complex von Ideen war, so zerfällt er, da diese zwei verschiedene Gruppen bildete, in zwei verschiedene Regionen. Der Complex aller adäquaten Ideen ist, was Spinoza *intellectus* nennt. Dass von diesem gesagt wird, er bestehe[5] aus Ideen, ist deshalb nicht ein ungenauer Ausdruck. Vielmehr hebt Spinoza es sehr häufig hervor, dass ein besonderes hypostasirtes Vermögen, Verstand genannt, welches die Ideen etwa besitze, ein eben solches Abstractum sey, wie die dem *lapis* entgegengesetzte *lapideitas*[6]. Der *intellectus* befasst alle adäquaten Erkenntnisse. Ihm steht gegenüber der Complex der unadäquaten oder ver-

1) II. pr. 11. Coroll.
2) II. pr. 36.
3) II. pr. 43. Schol.
4) Ep. 42.
5) Ep. 26.
6) II. pr. 48. 49. Cor. Dem.

worrenen Ideen. Dies ist die *imaginatio*. Ihr gehört alle abstracte, oberflächliche, verworrene Erkenntniss an.

Es entsteht die Frage, wie unterscheiden sich die Auffassungen der Imagination und des Intellectus? Da der erstern öfter die Betrachtungsweise entgegengesetzt wird, welche Alles *simul* betrachtet, so erhellt, dass Spinoza sie als die vereinzelnde Betrachtungsweise ansieht. Eben deswegen sagt er auch, dass der Begriff der Vielheit der Imagination angehöre, welche Alles theile [1], so dass ihm also Vielheit nur Form der Vorstellung ist. Hiermit hängt zusammen, dass er ihre Abhängigkeit von den einzelnen Beobachtungen hervorhebt und sie ganz mit der Erfahrung identificirt [2]. Eben so ist sie es, welche, weil sie von dem allgemeinen Zusammenhange absieht, Alles als ausserhalb dieses Zusammenhanges stehend, d. h. als zufällig ansieht [3]. Dasselbe gilt von der Dauer, die gleichfalls die von der Imagination, d. h. abstract, aufgefasste Existenz ist [4]. Wenn nun aber ausdrücklich alle diese Prädicate den *rebus particularibus* zugeschrieben werden, so ist der Schluss erlaubt, dass diese selbst nur Product der Imagination sind (s. p. 134. 136). Der Imagination gehört ferner alles Wissen von unsern körperlichen Zuständen an; da nämlich wir von diesen nur wissen, indem wir zugleich eine Idee von andern uns afficirenden Dingen haben [5], so ist, was wir wissen, etwas, was *aliam causam extra nos agnoscit*, also Gegenstand einer unadäquaten Idee. Nun aber weiss ich nur vermittelst des Wissens von meinen körperlichen Affectionen von mir als einem diesen, darum ist dieses

1) Ep. 29.
2) II. pr. 40. Schol. 2.
3) II. pr. 44. Coroll.
4) II. pr. 45. Schol.
5) II. pr. 16.

mein Wissen von mir ein verworrenes [1]. Eben so ist es nur die Imagination vermittelst der für uns äussere Objecte existiren, die wir sinnlich percipiren [2]. Da nun die sinnliche Perception individuell verschieden ist — *tot capita tot sensus* —, so wird also alles Denken meiner als eines Individuellen und eben so alles individuelle Auffassen Product der Imagination seyn. Wegen des letztern wird sie daher auch manchmal blosse Meinung, *opinio*, genannt. Die Betrachtungsweise aber der Imagination wird von Spinoza nicht nur als die leichtere, sondern so sehr als die gewöhnlichere bezeichnet, dass bei ihm *ex communi naturae ordine percipere* so viel heisst, als die Dinge so auffassen, wie sie sich (unmittelbar, d. h. der Imagination) darbieten [3]. — In allen Beziehungen bildet nun die Auffassungsweise des *intellectus*, d. h. die wahre Vernunft-Erkenntniss, den diametralen Gegensatz gegen die Vorstellung oder Meinung. Sie leitet nicht durch Abstraction aus dem Einzelnen ihre Erkenntnisse ab, sondern beginnt vielmehr mit dem Allgemeinen, den Attributen Gottes, und geht dann zu dem Wesen der Dinge über. Eben so ist sie es, welche die Dinge richtig betrachtet, d. h. wie sie *simul* sind, eine Einheit bilden. Sie zerstört darum nicht den Zusammenhang, sondern hebt ihn hervor und erkennt Alles in seiner Nothwendigkeit [4]. Eben so verwirft sie den Begriff der Dauer, indem sie Alles in Form der Ewigkeit anschaut [5]. Eben darum sind ihre Gegenstände nicht die *res particulares*, sondern vielmehr solche Begriffe, *quae nullius rei singularis essentiam explicant* [6],

1) II. pr. 28. Schol.
2) II. pr. 26. Cor. c. Dem.
3) II. pr. 29. Cor.
4) II. pr. 44.
5) ibid. Cor. II.
6) ibid. Dem.

daher auch von ihr gesagt wurde (s. p. 133), dass sie Gott *depositis affectionibus* betrachte. Die Existenz der Modi bedarf um erkannt zu werden, der Erfahrung, welche mit der Imagination zusammenfiel [1], dagegen ist die reine Vernunft-Erkenntniss, d. h. die Erkenntniss des *intellectus* völlig unabhängig von der Erfahrung, sie erkennt ihr Object (die unendliche Substanz mit ihren Attributen) [2] aus seinem Wesen, d. h. seiner Definition. Endlich aber bildet die Auffassung des *intellectus* einen Gegensatz gegen die Imagination hinsichtlich des Letzten was oben angeführt ward (p. 172). Die individuelle Verschiedenheit findet hier keinen Raum, weil er als den Inhalt der Vernunft-Erkenntniss die *aeternae veritates* nennt, welche allen Geistern gemeinschaftlich und deshalb *notiones communes* seyen. Auch hier ist ein Rückblick auf die körperliche Welt zweckmässig. Bei aller Verschiedenheit der Körper, gibt es doch Einiges, was ihnen allen ganz gleich zukommt, dies ist, dass sie Modi der Ausdehnung sind, ferner die langsamere und schnellere Bewegung, *quies et motus*. Eben so nun gibt es gewisse Ideen, welche, weil sie jeder Idee zu Grunde liegen, in jedem Geiste sich finden werden, und in jedem ganz. Eine solche ist z. B. die Idee Gottes, als des einzigen Seyns, durch deren Beschränkung die bestimmten Ideen entstehn, welche darum ohne sie nicht möglich sind [3]. Alle diese, in Allen gleichmässig, und in Allen ganz, sich findenden Ideen sind natürlich in jedem Geiste adäquat enthalten, so dass also jeder eine adäquate Erkenntniss von Gott hat [4]. Sie sind eben die *aeternae veritates*. Sie sind es, die man eigentlich allein

---

1) Ep. 28.
2) I. pr. 30.
3) II. pr. 45. 46.
4) II. pr. 47.

notiones communes nennen sollte, während die Allgemeinbegriffe, die Viele so nennen, nur Figmente der Imagination, unnütze und confuse Abstractionen sind [1]. Eine Tafel dieser Ur-Ideen oder besser Vernunft-Axiome, die und deren Folgerungen den Inhalt des *intellectus* bilden, gibt Spinoza nicht an. Der Satz *ex nihilo nil fit*, den er einmal [2] beispielsweise anführt, wäre das objective Gegenbild dazu, dass in der Körperwelt Bewegung nur aus Bewegung folgt [3]. Natürlich sind unter diese *notiones communes* die Ideen der beiden göttlichen Attribute gleichfalls zu rechnen.

f. Excurs über menschliches Selbstbewusstseyn.

Spinoza's Lehre von der Vernunft-Erkenntniss und von der Imagination musste erörtert seyn, ehe eine Frage betrachtet werden konnte, die in der neuern Zeit wieder Gegenstand gründlicher Untersuchungen geworden ist, die nämlich, ob Spinoza ein wahres Selbstbewusstseyn des Menschen statuire, oder nicht? Von vorn herein muss die Präsumtion dagegen seyn, weil ein System, das dem Einzelwesen kein substanzielles Seyn zuschreibt, noch viel weniger demselben die Energie scheint zugestehn zu können, welche nöthig ist, um sich selbst zu setzen, und weil ein System, welches die Negation nur als Abwesenheit kennt, es unmöglich macht, absolute Negativität, oder negative Beziehung auf sich, zu denken. Indess finden sich Stellen bei Spinoza, auf welche namentlich Sigwart wieder aufmerksam gemacht hat, welche jene Präsumtion zu widerlegen scheinen, und auf die hier näher eingegangen werden muss. Hier kommt nun zuerst die Einleitung seiner Abhandlung *de*

1) II. pr. 40. Schol. 1. 2) Ep. 28. 3) Ep. 70.

intellectus emendatione zur Sprache. Hier[1] wirft er sich die Frage auf, ob die Untersuchung über die wahre Methode des Erkennens nicht in den endlosen Progress führe. Es scheint nämlich, als müsse die Methodenlehre ein Kriterium der wahren Erkenntniss aufstellen, dieses aber bedürfe wieder eines Kriterii, dieses abermals und so ins Endlose. Oder anders ausgedrückt: Ehe ich wissen kann, muss ich wissen dass ich weiss, dazu aber: wissen dass ich weiss dass ich weiss u. s. f. ins Endlose. Spinoza zeigt nun, dass sichs vielmehr umgekehrt verhalte, um zu wissen dass ich weiss, muss ich vor Allem eben nur wissen. Daher bedarf es nicht vor der Erkenntniss der Kriterien der Erkenntniss, sondern die Methodenlehre hat vor Allem die Weisung zu geben, wie man adäquate Ideen bildet. Eine adäquate, d. h. klare Idee haben, heisst solcher Kriterien nicht bedürfen, denn *idem est certitudo et essentia objectiva, id est modus quo sentimus essentiam formalem est ipsa certitudo.* — Oder aber: eine Betrachtung darüber, wie erkannt, d. h. wie eine Idee gebildet wird, ist eine Reflexion, welcher nothwendig die Bildung der Idee selbst vorausgegangen seyn muss. Aus allem diesen folgt, dass die Hauptaufgabe nichts Andres seyn kann, als dass man darauf ausgehe adäquate Ideen oder richtige Definitionen zu bilden, anstatt sich mit solchen ins Endlose gehenden Reflexionen aufzuhalten[2]. Dies sey um so mehr das richtige Verfahren als eine klare Erkenntniss an sich zweifellos sey. Wer eine klare Idee vom Cirkel hat, dem fällt es nicht ein an der Richtigkeit der geometrischen Sätze zu zweifeln. *Verum est index sui*[3]. Eine wahre Erkenntniss ist als solche

1) VI. §. 30—35. (p. 423. Paul.) 2) ib. VII. (p. 424. Paul.) 3) ibid.

von der *certitudo* begleitet, die freilich etwas ganz Andres ist, als das blosse *adhaerere*. Gewissheit (*certitudo*) ist nämlich nicht bloss Abwesenheit des Zweifels, welche wohl auch Statt finden kann beim Irrthum, sondern *certitudo* ist etwas Positives[1]. Sie ist die unmittelbar mit dem Besitz der wahren Idee gegebne Ueberzeugung von ihrer Wahrheit, weil die Wahrheit sich selbst verbürgt[2]. Bei diesen Erörterungen nun, durch welche sich Spinoza gegen Alles erklärt, was man wohl später Reflexionsphilosophie genannt hat, spricht er einige Sätze aus, die man als entscheidend hinsichtlich seiner Lehre vom menschlichen Selbstbewusstseyn betrachtet hat. Er sagt nämlich: Jeder könne erfahren (*experiri*), dass, indem er weiss was z. B. Petrus sey, er auch wisse, dass er dies wisse u. s. w. Dies stimmt fast wörtlich überein mit dem, was in der Ethik[3] gesagt wird, dass sobald einer Etwas weiss, er auch von diesem seinem Wissen wisse u. s. f. ins Endlose. Dennoch ist aus diesen Stellen nicht zu folgern, dass der Spinozismus ein wirkliches Selbstbewusstseyn des Menschen statuire. Erstlich spricht dagegen die flüchtige Art, mit welcher Spinoza über diesen Punkt immer hinweggeht, und welche er auch sonst zeigt, wenn es Punkte betrifft, über die er sich nicht erklären will. So bricht er bei der zuletzt angeführten Stelle ab, indem er sagt: *sed de his postea. Postea* aber hat er Nichts gegeben. Zweitens aber muss sogleich bedenklich machen, dass in beiden genannten Stellen das Selbstbewusstseyn als ein *Progressus in infinitum* dargestellt wird. Gehörte nun dieser überhaupt dem Gebiete

---

1) II. pr. 49. Schol.

2) II. pr. 43. Schol.

3) II. pr. 21. Schol.

der Imagination an, so muss gefolgert werden, dass das ganze Selbstbewusstseyn, so weit es statuirt wird, nur eine Form der Imagination, d. h. eine verworrene Vorstellung sey. Dies wird dadurch bestätigt, dass in der zuerst genannten Stelle das Selbstbewusstseyn eine Erfahrung genannt war, Erfahrung aber war eben verworrene Vorstellung (s. p. 171). Ferner stimmt damit zusammen, dass ausdrücklich behauptet wurde (s. p. 171), dass der Geist nur von sich wisse, indem er von seinen Körperzuständen wisse. Dieses letztere Wissen aber ist eigentlich nicht Selbstbewusstseyn zu nennen, sondern höchstens Bewusstseyn, und zugleich ist es nur ein verworrenes [1]. Daher steht die Sache so: Indem der Mensch sich als ein Selbst erfasst, wie dies in der Selbst-Erfahrung geschieht, so hat er nur eine unadäquate Erkenntniss seiner selbst [2]. Seine wahre Selbst-Erkenntniss besteht darin, dass er sich nicht als ein Selbst, sondern vielmehr, indem er die übrigen Wesen *simul* erfasst [3], als einen Theil, als einen verschwindenden Modus denkt. Wie es darum überhaupt nur die verworrene Vorstellung ist, wodurch der Mensch das *unum* als ein *multiplex* ansieht [4], so auch nur sie wodurch er sich als ein für sich seyendes erfasst, d. h. das Selbstbewusstseyn ist eine Täuschung.

Dieser Behauptung aber treten, so scheint es, wichtigere Behauptungen Spinoza's entgegen als die, welche eben betrachtet wurden. Sie finden sich im zweiten Buch der Ethik in den Propositionen 20—23. In diesen Sätzen lehrt nun Spinoza, dass wie es in Gott (vgl. p. 123) eine Idee des menschlichen Körpers gebe, dass

---

1) II. pr. 29.

2) II. pr. 28. Schol.

3) II. pr. 29. Coroll. et Schol.

4) de int. em. Not. ad §. 21.

eben so auch in ihm sich eine Idee des menschlichen Geistes gebe; da der Geist aber Idee des Körpers gewesen war, so ist es begreiflich, dass diese Idee des Geistes als *idea ideae corporis* bezeichnet wird. Dass durch diese *idea* oder *cognitio mentis* ein Versuch gemacht wird, ein wirkliches Selbstbewusstseyn zu erklären, darüber kann um so weniger ein Zweifel Statt finden, da gerade zur Begründung dieser seiner Lehre von der *idea* oder *cognitio ideae* er als sich von selbst verstehend anführt, dass man von seinem Wissen auch wisse. Aber die Art, wie Spinoza mit diesem neu eingeführten Begriff operirt, zeigt wie wenig derselbe zu seinem System passt. Körper und Geist waren ein und dasselbe Ding gewesen, nur unter verschiedenen Attributen gedacht, und darin, dass ein und dasselbe unter verschiedenen Attributen betrachtet wurde, bestand ihre sogenannte Verbindung. Ganz dieselbe Einheit soll Statt finden zwischen dem Geiste und der Idee dieses Geistes (d. h. also dem Selbstbewusstseyn) denn beide seyen *una eademque res*, *quae sub uno eodemque attributo*, *nempe cogitationis*, *concipitur* [1]. Dies ist ein offenbarer Widerspruch, welcher zeigt, wie wenig klar sich Spinoza geworden war. Weiter aber kommt noch ein andrer Widerspruch zum Vorschein. Der Geist war nur die *cognitio corporis* oder das objective Seyn desselben; wie deshalb kein Körper ohne Seele gedacht werden konnte, eben so auch der Geist nicht ohne sein Object. Von der *idea mentis* aber wird geradezu gesagt, sie sey eine Idee abgesehn von ihrem Verhältniss zu ihrem Object [2], d. h. eine Idee die nicht gedacht wird als objectives Seyn ihres Ideats. Eben so wider-

---

1) II. pr. 21. 2) ibid. Schol.

spricht er sich endlich, wenn er hier den Geist eine Idee von sich haben lässt, abgesehn von seinen leiblichen Beschaffenheiten, während früher und eben so später [1] geradezu gesagt wird, das Wissen des Geistes bestehe nur im Wissen seiner leiblichen Affectionen. Eben weil die *idea ideae* nur durch ein Verlassen des ganzen Standpunkts eingeführt werden kann, eben deswegen stehn auch diese Sätze so isolirt da. Ein einziges Mal [2] wird Gebrauch von ihnen gemacht, und zwar merkwürdiger Weise um dadurch zu beweisen, dass wer eine wahre Idee habe auch wisse, dass er sie habe, während hier (pr. 21. Schol.) gerade dies als Grund oder wenigstens als Bestätigung für das Daseyn der *idea ideae* angeführt wird: *simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit se scire etc.* Ja es ist als wollte Spinoza selbst zeigen, wie für jenen Satz es der *idea ideae*, auf die er sich dort beruft, gar nicht bedürfe, denn im *Scholion* gibt er einen andern Beweis dafür. Es ergibt sich ihm weiterhin [3] noch Gelegenheit vom Bewusstseyn des Geistes zu sprechen, aber da wird ausdrücklich gesagt, er sey *per ideas affectionum corporis sui conscia*, und die *idea ideae* wird also völlig ignorirt. Eben so endlich wird bei einem Punkte, wo sie ihm am meisten hätte Dienste leisten können, bei seinen Untersuchungen über die Ewigkeit des Geistes [4] von einer *idea ideae corporis* die in Gott existire durchaus nicht gesprochen, sondern nur von einer *idea corporis*, die sich im göttlichen Denken finde. Wir müssen deshalb die Sätze, welche von solchem wirklichen Selbstbewusstseyn unter dem Namen der *idea mentis* oder der *idea ideae corporis* sprechen, als völlig isolirte inconsequente

1) II. pr. 19. 23.
2) II. pr. 43.
3) III. pr. 9.
4) V. pr. 22. 23.

Aeusserungen Spinoza's ansehn, zu welchen ihn, ausser dass er vielleicht einem praktischen Bedürfniss nachgab, besonders eine Zweideutigkeit seiner Terminologie gebracht hat.

Wir haben nämlich gesehn wie an der Cartesianischen Voraussetzung, dass Alles was wirklich (formaliter) existirt, auch gedachte (objective) Existenz habe, Spinoza, nachdem er ihr eine Begründung gegeben, festhält. Ihm hat daher Alles, was im Denken (objective) existirt, eben so auch ein (formales) Seyn ausser dem Denken. Da sich nun, wie (p. 155) gezeigt, alles Seyn ausser dem Denken (factisch) auf das Seyn des Ausgedehnten beschränkt hatte, so haben die Dinge ihr formales Seyn in der Ausdehnung, ihr objectives im Denken, in welchem sie als — (oder in welchem ihre) — Ideen existiren; genug das formale Seyn hat die Bedeutung des ausser dem Denken Seyns. Daher denn die *essentiae formales* den *ideis* entgegengesetzt werden [1], welche selbst wieder als *essentiae objectivae* bezeichnet werden [2]. In diesem Sinne genommen wird man sagen müssen, dass die Ideen ihr formales Seyn in ihren Ideaten haben, d. h. in der Welt des Seyenden (Ausgedehnten), wie denn ausdrücklich Spinoza anstatt des gewöhnlichen Ausdrucks: *convenire cum suo ideato*, einmal sagt: *convenire cum sua essentia formali* [3]. So lange man nun bloss die Dinge betrachtet, so kann man diesen Sprachgebrauch streng festhalten. Sobald man aber die Idee berücksichtigt, geräth man in eine gewisse Verlegenheit. Es ist nicht zu leugnen, dass diese gerade so sich zum Denken verhalten, wie die Dinge zu der Ausdehnung.

---

1) II. pr. 8. 2) de int. em. VI. §. 33. 3) ibid. §. 42.

Sagte man daher von den letztern, sie hätten in (oder von) der Ausdehnung ihr formales Seyn, so wird man auch von den Ideen sagen müssen, sie hätten ihr formales Seyn in dem Denken. Dies sagt denn auch Spinoza ausdrücklich und sehr oft [1]. Es liegt aber auf der Hand, dass jetzt der Ausdruck formales Seyn eine ganz andre Bedeutung bekommt. Dort hiess *esse formale* = ausser dem Denken Wirklichkeit haben, hier aber = Wirklichkeit haben überhaupt, so dass darum Spinoza mit den Ausdrücken *esse formale* und *esse actuale* wechseln kann [2]; oder dass er das Wort *forma* geradezu braucht, um Wirklichkeit zu bezeichnen, z. B. wenn er um zu zeigen, dass der Mensch nicht Substanz, sondern Modus sey, sich ausdrückt: *substantia formam hominis non constituit* [3]. — Mit dieser doppelten Bedeutung aber des Wortes *esse formale* ist nun ein Paralogismus nahe gelegt, den Spinoza wirklich begeht. Alles was formales Seyn (im ersten Sinne des Worts) hat, existirt auch objective im Denken, oder es gibt eine Idee davon, — nun haben die Ideen im Denken formales Seyn (im zweiten Sinne des Worts) — also müssen sie auch objectives Seyn im Denken haben, oder es muss Ideen von ihnen geben. Damit aber haben wir die *ideae idearum*. Dass es wirklich dieser Parallelismus der objectiven und formalen Existenz, und die doppelte Bedeutung des letztern Begriffs ist, welche den Uebergang bahnt zu dem Begriff der *idea ideae* geht aus dem Räsonnement Spinoza's (*de intell. emend.* VI. §. 34. ed. Bruder.) hervor, wo er zeigt die *idea Petri* sey *essentia Petri objectiva*, da diese *idea Petri* aber *quid reale* sey, so werde sie auch ein *intelligibile* seyn

---

1) II. pr. 5. 2) II. pr. 11. vgl. mit pr. 15. 3) II. pr. 10.

oder *objectum ideae quae habebit in se objective omne id quod idea Petri habet formaliter.* So erklärlich es darum ist, wie Spinoza zu der *idea ideae* gekommen ist, so bringt dies die Widersprüche, in die er dadurch geräth, nicht fort. Es ist im wahren Sinn des Worts kein Platz für sie. Die Ideen der Dinge fallen in das Denken als das von der Ausdehnung gesonderte Gebiet, die Ideen der Ideen aber finden kein Gebiet unbesetzt, sie fallen darum mit ihren Ideaten so zusammen, dass Spinoza selbst am Ende gestehn muss, die Idee einer Idee sey eigentlich nur ihre Wirklichkeit (*forma*) als Denkmodus (d. h. im Denken), abstrahirt von ihrer Beziehung auf ihr Ideat.

Wenn also auch zugegeben werden mag, dass ein lobenswerther Drang, das Selbstbewusstseyn zu retten, ihm die Annahme einer solchen *idea mentis* wünschenswerth machte, wenn zugestanden, dass der Parallelismus von objectiver und formeller Existenz ihm diese Annahme erleichtert hat, so beruht sie doch auf einem Paralogismus, verwickelt in Widersprüche, und ist für ein System, dem sie nicht naturgemäss entwuchs, begreiflicher Weise eine müssige geblieben. Die verschiedenen Ansichten, die in neuerer Zeit gerade über diesen Punkt laut geworden, mögen die Länge dieser Erörterung entschuldigen, die für den Gang der Untersuchung nur die Bedeutung eines Excurses hat.

g. Vom *Intellectus infinitus.*

Der *intellectus* war also der Complex der adäquaten Ideen, die in den menschlichen Geist fallen. Wie dieser selbst nur ein Theil der denkenden Natur ist, so ist natürlich auch der *intellectus*, von dem bisher ge-

1) II. pr. 21.

sprochen ist, *intellectus finitus*. Nun spricht aber, wie oben schon bemerkt ward, Spinoza oft von einem *intellectus infinitus*. Was ist unter diesem zu verstehn? War *intellectus finitus* die Summe der adäquaten Ideen, die in den menschlichen Geist, d. h. einen Theil der Natur fielen, so wird *intellectus infinitus* seyn die Summe aller adäquaten Ideen, diese aber fällt begreiflicher Weise mit der Summe der Ideen überhaupt zusammen. Wie nämlich in dem Complex aller Bewegungen keine störende Bewegung war, so kann dort, wo alle Ideen ganz befasst sind, keine unadäquate d. h. keine partiell befasste Idee mehr Statt haben. Darum sagt Spinoza ausdrücklich, dass die unendlich vielen (d. h. alle) Ideen nicht einen einzelnen Geist (*singularis mens*) bildeten, sondern *infinitas*[1] (d. h. alle, die Summe der Geister). Von allen Geistern wird aber ausdrücklich gesagt, dass sie *simul infinitum intellectum constituunt*[2], welcher *intellectus infinitus* wohl auch als das *ens cogitans* bezeichnet wird, dessen *pars* der menschliche Geist ist[3]. Es entsteht nun die Frage, ob dieser *intellectus infinitus* bezeichnet werden darf als *intellectus Dei?* Es ist nicht zu leugnen, dass eine Menge von Stellen vorkommen, in welchen Spinoza dieses Wort braucht. Dieser Ausdruck ist nun Veranlassung geworden, dass Manche nach dem Vorgange von Strauss[4], als Spinoza's wahre Ansicht angegeben haben, dass nach ihm der göttliche Geist in den einzelnen Geistern zum Bewusstseyn seiner selbst komme oder sich wisse. Lassen wir aber auch vorläufig die Berechtigung jenes Ausdrucks gelten, so ist diese Auffassung des Spinozismus

---

1) Ep. 68.
2) V. pr. 50. Schol.
3) De int. em. IX. §. 73. (p. 441. Paul.)
4) Glaubensl. I. 507.

doch unrichtig. Es ist nämlich (p. 156) gezeigt worden, dass ein Wissen Gottes von sich als Wissendem von Spinoza nicht behauptet wird, ferner hat unser Excurs (p. 174 ff.) gezeigt, dass das Wissen von sich als Wissendem nach der Consequenz des Systems auch dem Menschen nicht zugeschrieben werden kann, der auch nur von seinem Seyn, d. h. seinem Leibe, weiss. Es kann also höchstens gesagt werden: Gott weiss sich in den Dingen, oder auch: er weiss (die Dinge) in den Geistern, oder vermittelst der Geister, nie aber, dass er in ihnen sein Selbstbewusstseyn habe, denn in jenen beiden Fällen kommt ihm nur Bewusstseyn zu. — Dazu aber kommt, dass jener Ausdruck selbst bei Spinoza ungenau ist, ja von ihm selbst als ein solcher behandelt, d. h. corrigirt wird. Nämlich so wenig man genau genommen sagen kann, dass die Summe der einzelnen Körper die ungetheilte (unmodificirte) Ausdehnung geben, indem jene Summe nur die Summe der Modificationen derselben gibt, welche sich alle auf den gemeinsamen Ausdruck der langsamen und schnellen Bewegung oder *motus et quies* reducirten, der also nicht sowohl die *natura naturans* (*quatenus extensa*), als vielmehr die *natura naturata* unter diesem Attribut bezeichnet, — so wenig kann man sagen, dass die Summe der Ideen, d. h. der Denkmodi, das unendliche (unmodificirte) Denken gebe. Nur dieses aber, d. h. die *natura naturans* als *cogitans* gedacht, kann im eigentlichen Sinne mit dem Worte *Deus* bezeichnet werden. Dies Alles gesteht Spinoza zu. Nicht nur sagt er ausdrücklich, dass der *intellectus infinitus* nicht zur *natura naturans*, sondern zur *natura naturata* gehöre[1],

1) I. pr. 31. Cf. Ep. 27.

sondern er sagt eben so ausdrücklich, dass es sich hinsichtlich des *intellectus* ganz so verhalte, wie hinsichtlich des *motus et quies*[1]. Mit dem Bewusstseyn dieses Unterschiedes hängt es dann auch weiter zusammen, dass er in einem Gespräch mit *Simon de Vries* gesagt hatte[2], man müsse einen Unterschied machen zwischen dem *intellectus*, dessen Wesen in *cogitatio* bestehe und dem, welcher sey *constans ideis*. Auf die Bemerkung des Andern, er vermöge beides nicht zu trennen, antwortet ihm Spinoza[3], dies sey natürlich, so lange er Dinge (*res*) denke. [Ich ergänze diese schwierige Stelle so, dass wo man sich zu dem Gedanken der einen Substanz erhebe, dies anders sey.] Von Gott also im eminenten Sinne, von ihm, so weit er *absolute infinitus* ist, kann nur *absoluta cogitatio*, nicht aber *intellectus*, welcher ja *certus modus cogitandi* ist, prädicirt werden[4]. Es ist aber noch der Grund aufzuzeigen, warum Spinoza, wenn auch nur im nachlässigern Sprachgebrauch, dazu kommt wohl den *intellectus infinitus*, nie aber andere Modi des Denkens, z. B. *Cupiditas*, *voluntas* u. s. w., Gott zuzuschreiben. Dieser Grund hängt genau mit dem zusammen, was früher (p. 141 ff.) über die unendlichen Modificationen gesagt wurde. Da wurde gezeigt, dass wegen der Analogie, die allerdings Statt findet zwischen der Summe von Theilen und dem ungetheilten Ganzen, sämmtlichen Modis zusammen das Prädicat des Unendlichen gegeben werden konnte. Damals ignorirten wir noch, dass Alles unter den beiden verschiedenen Attributen betrachtet werden konnte, ja musste. Tritt man nun mit dieser Erkenntniss bereichert zu jener

1) I. pr. 32. Coroll.
2) Ep. 26.
3) Ep. 27.
4) I. pr. 31. Dem.

Unendlickeit der Modificationen, so wird sie unter dem einen Attribut betrachtet die Unendlichkeit der Ideen seyn, d. h. der *intellectus infinitus*, unter dem andern Attribut die Unendlichkeit der Ausdehnungs-Modi, von welchen wir gesehn haben, dass sie unter dem Namen *motus et quies* sehr gut zusammengefasst werden konnten. Wie wenig wir aber mit diesen Consequenzen Spinoza eine ihm fremde Ansicht aufbürden, geht aus dem 66. Briefe hervor, von dem wir früher (p. 143) nur einen Punkt beleuchteten. L. Meyer hatte Beispiele verlangt von unendlichen Modificationen [1], und zwar, da Spinoza selbst diesen Unterschied gemacht hatte, von solchen unendlichen Modificationen, die unmittelbar, und von solchen, die vermittelst dieser aus dem göttlichen Wesen folgten. Meyer selbst schlägt als Beispiele jener erstern die beiden unendlichen Attribute Denken und Ausdehnung vor, als Beispiel solcher aber, die nur vermittelst der eben genannten gedacht werden könnten *intellectus* und *motus*. Dies rectificirt nun Spinoza [2] so, dass er Ausdehnung und Denken nicht als solche unendliche Modificationen gelten lässt (natürlich, denn die Attribute sind nicht Modi), sondern anstatt dessen sagt: Beispiel einer unendlichen unmittelbar aus der Gottheit folgenden Modification sey *in cogitatione: intellectus infinitus*, *in extensione: motus et quies*, — also gerade was wir eben entwickelt haben. [Ausser diesem Briefe gibt es nur noch eine Stelle [3], wo ein Beispiel von unmittelbar aus den göttlichen Attributen Folgendem gesprochen wird. Dort wird nicht *intellectus infinitus*, sondern *idea Dei* gesagt. Ich muss gestehn, dass ich Beides für dasselbe halte. Es ergibt sich nämlich dort,



1) Ep. 65. 2) Ep. 66. 3) I. pr. 21. Dem.

dass *idea Dei* von dem unendlichen unmodificirten Denken unterschieden, selbst aber als unendlich gefasst wird, d. h. dass sie eben die Unendlichkeit der Modi des Denkens bezeichnet.] — Nimmt man dann die *facies totius universi*, die er ausser jenen beiden als Beispiel anführt, als Totalität aller Modi, d. h. sowol der Ideen als der Körper, so kann von dieser, sofern eine jede Summe die Summanden voraussetzt, und also nur vermittelst derselben gedacht werden kann, ganz mit Recht gesagt werden, dass sie eine unendliche Modification sey, die andre unendliche Modificationen (jene Beiden) voraussetzt oder vermittelst ihrer gedacht wird.

Nach dieser Entwicklung wird sich daher das Verhältniss der Grundbegriffe bei Spinoza also gestalten.

Substantia (Deus, natura)
betrachtet als

Natura naturans		*Natura naturata*	
Cogitatio	*Extensio*	*Ideae*	*Modi extensionis*
		Intellect. infinitus oder *Idea Dei*	*Motus et quies*
		facies totius universi.	

Das vorliegende Schema gibt eigentlich die Antwort auf die so häufig aufgeworfene Frage, ob das Spinozistische System consequent sey oder nicht? Versteht man unter der Consequenz eines Systems dies, dass es mit sich selbst übereinstimmt, und gar keinen Widerspruch enthält, oder dass es aus einer einzigen Annahme gefolgert wird, so wird man von einer Consequenz des Spinozismus kaum sprechen können. Vielmehr gehen zwei verschiedene Auffassungen des Seyns neben einander her. Einmal ist das Seyn das Eine untheilbare

Unendliche, die *natura naturans*, dann ist sie wieder die unendliche Vielheit der Dinge, die *natura naturata*. Beide stehn getrennt von einander, getrennt durch das *quatenus*, welches Herbart einmal das Zauberwort nennt, wodurch Spinoza alle möglichen Widersprüche verberge. (Man könnte auch sagen: verhindert, denn in der That bildet das *quatenus* die Scheidewand, welche beide entgegengesetzte Bestimmungen trennt.) Der Spinozismus, so weit er sich mit der *natura naturans* beschäftigt, ist Pantheismus. So weit er aber die *natura naturata* zum Gegenstand hat, ist er Individualismus, oder, wenn man den Ausdruck vorziehn sollte, Atomismus. Ihm ist es nicht möglich, beide mit einander so zu vereinigen, dass er einen Standpunkt geltend machte, der über beiden steht. Denn da nach seinem Begriff der Substanz, derselben jede Bestimmtheit abgesprochen werden, und sie als das rein Bestimmungslose gedacht werden soll, so wird es ihm unmöglich gemacht, sie als die Vielen Setzendes, oder als das Subject jener Mannigfaltigkeit, zu denken. Um dies zu thun hätte er in der Substanz Trieb, d. h. Negation annehmen müssen, was mit ihrem Begriff streitet, und andrerseits in den mannigfaltigen Dingen Nothwendigkeit, die mit dem ihrigen unvereinbar ist. Er muss also die Mannigfaltigkeit, wenn er die Substanz betrachtet, leugnen, da er sie nicht aus ihr abzuleiten vermag. Er ist Pantheist, wie Parmenides Pantheist war. Eben so wenig kann aber geleugnet werden, dass die Sätze, welche die Physik betreffen, dass die damit zusammenhängenden psychologischen Lehren Alles aus der Zusammensetzung der einzelnen Körperchen und Ideen construiren, ja dass alle Vorgänge in der Welt als das Bestimmtwerden eines einzelnen Dinges durch

ein andres einzelnes Ding bezeichnet werden. Hier erscheint Spinoza als Individualist. Er ist es so sehr, dass Thomas[1] nach vieljährigem Studium dieses Systems zu dem Resultat kommen konnte, es sey nur als individualistisch zu fassen, alles Pantheistische dagegen aus einer Anhänglichkeit an — (oder auch aus blosser Gefälligkeit gegen) — den Cartesianismus zu erklären. Diese Ansicht scheint uns nun unhaltbar; je mehr die Keime des Pantheismus in der Lehre des *Des Cartes* enthalten sind — hat doch schon *J. Regius*[2] dies zum Theil sehr gut nachgewiesen —, um so mehr ist es von vorn herein wahrscheinlich, dass die unmittelbaren, so nahe liegenden Consequenzen von jener, in einem Systeme die Grundanschauung bilden werden, welches aus ihr sich entwickelt hat. Dazu aber kommt noch das ausdrückliche, so oft wiederholte, Bekenntniss, dass diejenige Auffassung, die wir als die pantheistische bezeichnen, die wahre sey. Eben so wenig aber können wir uns mit der Auskunft begnügen, durch welche Spinoza selbst sich ohne Zweifel beruhigt hat, wenn ihm der Widerspruch zwischen seinen Behauptungen sich aufdrängte, und welche öfter von Neuern angeführt wird, welche die individualistische Seite dieses Systems vernachlässigen, nämlich dass ja die Vereinzelung nur ein Thun unserer falschen Auffassung sey, wie ja denn auch in unserer Darstellung ausdrücklich gesagt ist, dass die *natura naturata* als solche Product der Imagination sey. Dies ist richtig. Hier aber dreht sich Spinoza im Cirkel umher. Denn wenn es nicht viele Ideen gäbe, wenn es ferner nicht viele einzelne Geister, d. h. einzelne Ideen-Complexe gäbe, so gäbe

1) a. a. O. — 2) Cartesius verus Spinozismi architectus. Amst. 1724. p. 24. 39 et alibi.

es gar keine Imagination. Die Imagination also, die den Einzelwesen Realität leiht, setzt selbst die Realität von Einzelwesen voraus. Dieser Cirkel beweist, dass Spinoza, unfähig beide mit einander zu vereinigen, doch auch nicht vermag eine von den beiden Ansichten fallen zu lassen, als deren kurze Summe die beiden, sich widersprechenden, Sätze angesehn werden können: *Substantia depositis affectionibus vere consideratur*, und: *extra intellectum (i. e. realiter) nihil datur praeter substantiam ejusque affectiones.*

Damit aber scheint gerade dem Philosophen, dessen Consequenz fast sprüchwörtlich geworden, jede Spur von Consequenz abgesprochen zu seyn. Doch nicht. Es könnte seyn, dass ihm, nur in einem andern und höhern Sinn, dies Lob wirklich zukäme. Ausser der oben erwähnten Bedeutung der Uebereintismmung mit sich selbst, hat nämlich das Wort Consequenz auch die, dass damit die Vollständigkeit der Folgerungen bezeichnet wird, die aus einer Ansicht gezogen werden. (Man nennt Den inconsequent in seinen Ansichten, der, ohne dass er sich gerade widerspräche, nur nicht noch weiter geht.) Schon die Erfahrung, welche lehrt, dass überall der Pantheismus den Atomismus hervorruft — so geht im Alterthum aus der eleatischen Schule der Atomismus sogar hervor, so ruft in der neusten Zeit die Verwandlung des Hegelianismus in reinen Pantheismus theils mit erneuter Kraft den Herbartianismus, theils andere individualistische Tendenzen hervor — schon diese kann auf einen nothwendigen Zusammenhang beider hinweisen. Beim Spinoza kann nun, eben weil er reiner als irgend Jemand den Pantheismus festzuhalten versucht hat, besser als bei irgend Einem die Nothwendigkeit eines Ueberganges nachgewiesen werden,

den er (wider Willen, kann man sagen) gemacht hat. Theils als eine stillschweigende Voraussetzung, theils ausdrücklich ausgesprochen, zieht sich durch das ganze Räsonnement Spinoza's der Grundsatz hindurch, dass das wahre Seyn jede Bestimmtheit von sich ausschliesse. Sey es nun, dass er geradezu sagt, jede Bestimmtheit sey nur Negation, und sage nicht sowol ein Seyn als vielmehr ein Nichtseyn aus, sey es dass er die Sprache anklagt, die, ein Product der Imagination, keine andern Prädicate zu geben erlaube, als welche Negationen bezeichnen, und daher, um die (positiven) Vernunftbegriffe zu bezeichnen, ihre Zuflucht zu negativen Ausdrücken, d. h. zu Negationen jener Prädicate, nehmen müsse [1], genug der Gedanke verlässt ihn nie, dass die Substanz jede Determination von sich ausschliesse. Kann nun aber ein Ausschliessen nicht gedacht werden, als indem man das Ausgeschlossene mit denkt, kann dieses weiter eben weil es als ausgeschlossen gedacht wird, nur gedacht werden jenem gegenüber, — so ist es eine nothwendige Folge jener Regel (dass Determination Negation sey), wenn nun das Determinirte neben der Substanz oder der Substanz gegenüber sich einstellt. Es ist deswegen nicht nur schwer, wie Spinoza sagt, sondern es ist, und sein Beispiel bestätigt dies, geradezu unmöglich die Substanz anders zu denken als im Gegensatz gegen die Determinirten, wo dann freilich sogleich diese auch im Gegensatz gegen sie gedacht werden müssen. Sobald man aber ein der Substanz gegenüber Stehendes denkt, so hat man sogleich Solches, was nicht in ihr ist, also ausser ihr oder in sich selbst, d. h. man hat ein selbst Substanzielles, selbst Wesentliches.

1) De int. emend. XI. §. 89.

Gerade der Satz also, durch dessen Festhalten es allein möglich war, **zuerst** (pantheistisch) die Substanz als das ganz allgemeine Seyn (*omne esse praeter quod nullum datur esse*), zu fassen, gerade dieser macht es nothwendig, dass **am Ende** (individualistisch) den determinirten Einzelwesen wesentliches Seyn, Substanzialität zugeschrieben wird. Allerdings geht dadurch die **formelle** Consequenz verloren, indem sich am Ende das Gegentheil von dem ergibt, was zuerst behauptet wurde. Alle Versuche, diesen Widerspruch in Weise der Scholastiker durch Distinction zu entfernen, vermögen kaum ihn zu verbergen, geschweige denn ihn wegzuschaffen. Jene formelle Consequenz des Systems, d. h. die blosse Uebereinstimmung mit sich, konnte nur gerettet werden, wenn man nicht alle Folgerungen aus der Grundvoraussetzung zog; ein mehr oberflächlicher Philosoph hätte vielleicht sich ihrer enthalten, und hätte ein System aufgestellt, welches allerdings mehr geschienen hätte aus einem Guss zu seyn, und weniger Schwierigkeiten hinsichtlich seines Verständnisses dargeboten hätte. Spinoza's Sache ist dies nicht. Alle Consequenzen, die aus jenem Grundsatze folgen, hat er gezogen, wenn er es gleich den später Kommenden überlassen hat zu erforschen, **wie** sie daraus folgen. **Seine** Consequenz ist deshalb nicht sowol, dass er bei seinem Standpunkt **beharrt**, als dass er ausspricht, was aus demselben und darum auf denselben — **folgt**. Zunächst ist aber mit diesem Resultate seines Philosophirens seinen unmittelbaren Nachfolgern ihre Aufgabe gestellt. Hatte sein Beispiel gezeigt, wie selbst die entschiedenste pantheistische Ansicht am Ende doch zu einem Individualismus führt, so war es begreiflich, dass, wer nach ihm die Arbeit übernahm die Philosophie weiter zu führen, bei diesem Resultate als dem Erwiesenen anfing. Auf die Periode, der das Spinozistische Substanzialitätssystem seinen Character aufgeprägt hat, folgt die, in welcher Leibnitz seine Monadologie aufstellte. —

Leipzig, Druck von W. Vogel, Sohn.





